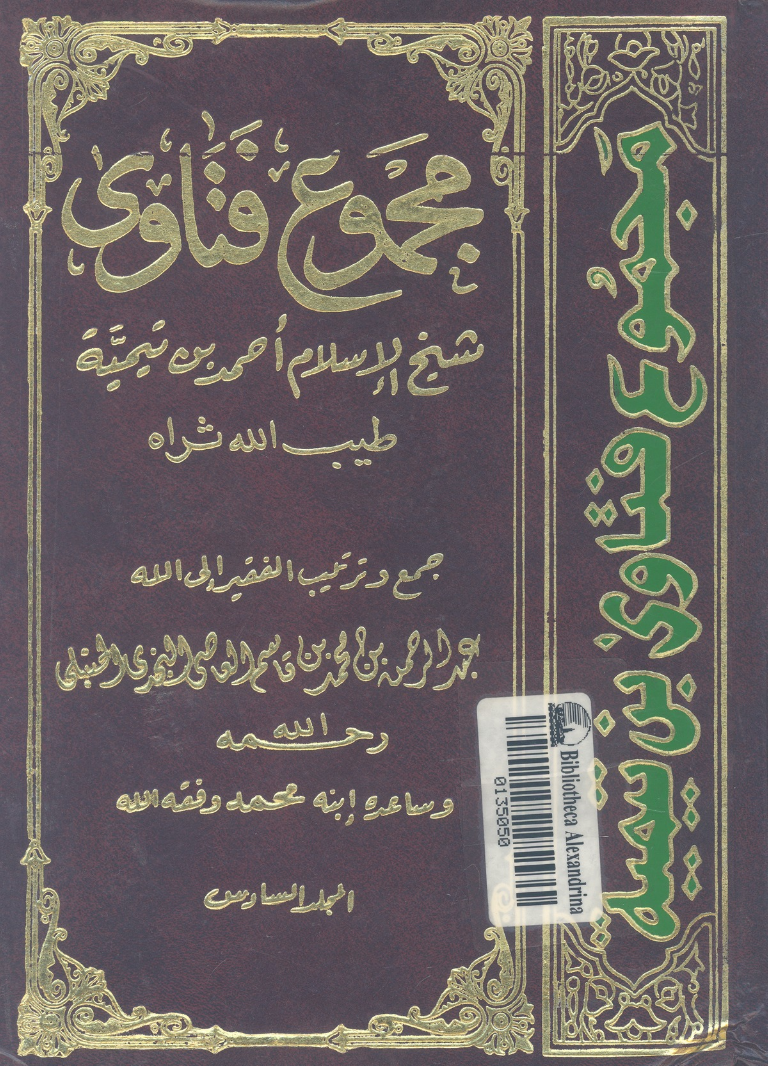
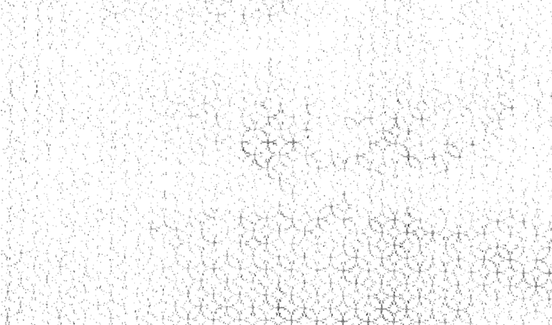
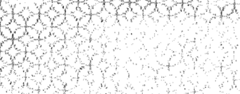

مجموع فتاوى
شيخ الإسلام أحمد بن تيمية
طيب الله ثراه
جمع وترتيب الفقير إلى الله
عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي
رحمه الله
وساعده ابنه محمد وفقه الله
المجلد السادس
مجموع فتاوى ابن تيمية







مجموع فتاوى

شيخ الإسلام أحمد بن تيمية

قدس الله روحه

جمع وترتيب الفقير إلى الله

عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي

وساعده ابنه محمد وفقهما الله



الجزء الثاني من

كتاب

الأسماء والصفات

وَقَالَ شَيخ الإسلام
أحمد بن تيمية
قدس الله روحه
فَصْل

« تقرب العبد الى الله » ـ فى مثل قوله : (واسجد واقترب) وقوله : (اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة) وقوله : (اولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة) وقوله : (فأما ان كان من المقربين) .

وقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه : « من تقرب الي شبرا تقربت إليه ذراعا » الحديث . وقوله : « ما تقرب إلي عبدي بمثل اداء ما افترضت عليه ، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى احبه » الحديث .

وكذلك « القربان » كقوله : (إذ قربا قرباناً فتقبل من احدهما) . وقوله : (حتى يأتينا بقربان تأكله النار) . ونحو ذلك ـ لا ريب انه بعلوم واعمال يفعلها العبد ، وفى ذلك حركة منه وانتقال من حال الى حال .

ثم لا يخلو مع ذلك : إما ان روحه وذاته تتحرك او لا تتحرك ؛ وإذا تحركت : فاما ان تكون حركتها الى ذات الله او الى شيء آخر ، واذا كانت الى ذات الله بقى النظر فى قرب الله اليه ودنوه واتيانه ومجيئه ؛ إما جزاء على قرب العبد ، وإما ابتداء كنزوله الى سماء الدنيا .

(فالأول) : قول « المتفلسفة » الذين يقولون : ان الروح لا داخل البدن ولا خارجه ، وانها لا توصف بالحركة ولا بالسكون ، وقد تبعهم على ذلك قوم ممن ينتسب الى الملة .

فهؤلاء عندهم قرب العبد ودنوه ازالة النقائص والعيوب عن نفسه، وتكميلها بالصفات الحسنة الكريمة ، حتى تبقى مقاربة للرب ، مشابهة له من جهة المعنى ، ويقولون : الفلسفة التشبه بالاله على قدر الطاقة ؛ فأما حركة الروح فممتنعة عندهم.

وكذلك يقولون : فى قرب الملائكة . والذي اثبتوه من تزكية النفس عن العيوب ، وتكميلها بالمحاسن حق فى نفسه ؛ لكن نفيهم مازاد على ذلك خطأ ؛ لكنهم يعترفون بحركة جسمه الى المواضع التى تظهر فيها آثار الرب كالمساجد والسماوات والعارفين .

وعند هؤلاء معراج النبي صلى الله عليه وسلم انما هو انكشاف حقائق الكون له ، كما فسره بذلك ابن سينا ومن اتبعه ، كعين القضاة[1] وابن الخطيب فى « المطالب العالية » .

---

(١) كذا رسمها بالأصل .

(الثاني) قول المتكلمة الذين يقولون : ان الله ليس فوق العرش . وأن نسبة العرش والكرسي اليهسواء ، وانه لا داخل العالم ولا خارجه ؛ لكن يثبتون حركة العبد والملائكة فيقولون : قرب العبد الى الله حركة ذاته الى الأماكن المشرفة عند الله ، وهي السموات وحملة العرش والجنة ، وبذلك يفسرون معراج النبي صلى الله عليه وسلم ، ويتفق هؤلاء والذين قبلهم فى حركة بدن العبد الى الأماكن المشرفة ، كثبوت « العبادات »، وانما النزاع فى حركة نفسه .

ويسلم الأولون « حركة النفس » بمعنى تحولها من حال الى حال ؛ لا بمعنى الانتقال من موضع الى موضع ، وانفاقهم على حركة الجسم وحركة الروح أيضاً عند الآخرين الى كل مكان تظهر فيه معرفة الله ، كالسموات والمساجد وأولياء الله ، ومواضع أسماء الله وآياته ، فهو حركة الى(١)

(الثالث) : قول : « أهل السنة والجماعة » الذين يثبتون ان الله على العرش ، وأن حملة العرش اقرب اليه ممن دونهم ، وان ملائكة السماء العليا اقرب الى الله من ملائكة السماء الثانية ، وان النبي صلى الله عليه وسلم لما عرج به الى السماء صار يزداد قرباً الى ربه بعروجه وصعوده ، وكان عروجه الى الله ، لا إلى مجرد خلق من خلقه ، وأن روح المصلى تقرب الى الله فى السجود ، وان كان بدنه متواضعاً . وهذا هو الذي دلت عليه نصوص الكتاب .

---

(١) سقط فى الأصل .

ثم « قرب الرب من عبده » هل هو من لوازم هذا القرب، كما أن المتقرب الى الشيء الساكن كالبيت المحجوج، والجدار والجبل، كلما قربت منه قرب منك ؟ او هو قرب آخر يفعله الرب كما انك اذا قربت الى الشيء المتحرك اليك تحرك ايضاً إليك فمنك فعل ومنه فعل آخر . هذا فيه قولان « لأهل السنة » مبنيان على ما تقدم من (قاعدة الصفات الفعلية) كمسألة النزول وغيرها، وقد تقدم الكلام فى ذلك .

وعلى هذا فما روى من قرب الرب الى خواص عباده وتجليه لقلوبهم، كما فى «الزهد لأحمد» ان موسى قال: يارب أين اجدك ؟ قال: « عند المنكسرة قلوبهم من اجلي، اقترب اليها كل يوم شبراً ولولا ذلك لاحترقت » . هذا القرب عند المتفلسفة والجهمية هو مجرد ظهوره وتجليه لقلب العبد . فهو قرب المثال .

ثم المتفلسفة لا تثبت حركة الروح ، والجهمية تسلم جواز حركة الروح الى مكان عال، واما اهل السنة فعندهم مع التجلي والظهور تقرب ذات العبد الى ذات ربه ، وفى جواز دنو ذات الله القولان ، وقد بسطت هذا فى غير هذا الموضع .

وعلى مذهب « النفاة » من المتكلمة لا يكون اتيان الرب ومجيئه ونزوله ، إلا تجليه وظهوره لعبده . اذا ارتفعت الحجب المتصلة بالعبد المانعة من المشاهدة الباطنة او الظاهرة ، بمنزلة الذي كان اعمى او اعمش فزال عماه فراى الشمس

والقمر ، فيقول : جاءني الشمس والقمر ، وهـذا قول « النفاة » من المتفلسفة والمعتزلة والاشعرية ؛ لكن الأشعرية يثبتون من الرؤية ما لا يثبته المعتزلة ، ومنهم من يوافقهم فى المعنى الذي قصدوه.

واما على مذهب « اهل السنة والجماعة » من السلف ، واهل الحديث ، واهل المعرفة ، ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية ، والعامة واهل الكلام ايضاً ؛ فان نزوله واتيانه ومجيئه قد يكون بحركة من العبد وقرب منه ، ودنوّ اليه ، وهُو قدر زائد على انكشاف بصيرة العبد ، فان هذا علم وعندهم يكون ذلك بعلم من العبد وبعمل منه فهو كشف وعمل.

ولا ينكر الأشعرية ونحوهم من اهل الكلام ان يكون من العبد حركة ، فان ذلك ممكن ، وانما قد ينكرون حركته الى الله كما تقدم ، وقد شبه بعضهم مجيء الله بقوله : (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) اي الموقن به من الموت وما بعده.

قلت : هذا مثل قوله : (فاذا جاءت الطامة الكبرى) وقوله : (فاذا جاءت الصاخة) وقوله : (فقد جاء اشراطها) وجعل فى ذلك هو ظهوره وتجليه.

قلت : وليس هو مجرد ظهوره وتجليه ، وان كان متضمناً لذلك ؛ بل هو متضمن لحركة العبد اليه ، ثم ان كان ساكناً كان مجيئه من لوازم مجيء العبد اليه ، وان كان فيه حركة كان مجيئه بنفسه ايضاً وان كان العبد ذاهباً اليه وهكذا

مجيء اليقين، ومجيء الساعة[1] . وفى جانب الربوبيـة يكون بكشف حجب ليست متصلة بالعبد، كما قال النبي صلى الله عليه وسـلم : «حجابه النور ـ أو النار ـ لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه» فهي حجب تحجب العبـاد عن الادراك ، كما قد يحجب الغمام والسقوف عنهم الشمس والقمر ، فاذا زالت تجلت الشمس والقمر .

وأما حجبها لله عن ان يرى ويدرك فهذا لا يقوله مسلم ؛ فان الله لا يخفى عليه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء . وهو يرى دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة السوداء ، ولكن يحجب أن تصل انواره الى مخلوقاته كما قال : «لو كشفها لأحرقت سبحات وجهـه ما أدركه بصره من خلقه» فالبصر يدرك الخلق كلهم ، وأما السبحات فهي محجوبة بحجابه النور او النار .

والجهمية لا تثبت له حجباً أصلاً ؛ لأنه عندهم ليس فوق العرش ، ويروون الأثر المكذوب عن علي «انه سمع قصاباً يحلف ، لا والذي احتجب بسـبع سموات فعلاه بالدرة ، فقال : يا امير المؤمنين أكفر عن يميني ؟ قال لا ؛ ولكنك حلفت بغير الله» . فهذا لا يعرف له اسناد ، ولو ثبت كان علي قد فهم من المتكلم انه عنى انه محتجب عن ادراكه لخلقه فهـذا باطل قطعاً ؛ بخلاف احتجابه عن ادراك خلقه له .

---

(١) كلمتان بالأصل تشيران الى شيء مفقود من صفحات المجلد .

ويدل على ذلك الحديث الصحيح: « إذا دخل اهل الجنة الجنــة نادى مناد، يا اهل الجنة: ان لــكم عندالله موعداً يريد ان ينجزكموه. فيقولون: ماهو؟ الم يبيض وجوهنا؛ ويثقل موازيننا، ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار؟ قال: فيـكشف الحجاب فينظرون اليه، فما اعطاهم شيئاً احب اليهم من النظر اليه وهي «الزيادة».

وعند من اثبت الرؤية من المتجهمة ان حجاب كل احد معه، وكشفه خلق الادراك فيه، لا انه حجاب منفصل.

واما إتيانه ونزوله، ومجيئه بحركة منه وانتقال: فهذا فيه القولان لأهل السنة من اصحابنا وغيرهم، والله اعلم.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً.

وقال الشيخ رحمه الله تعالى [1] :ـ

الذين يجعلون الفلسفة هي التشبيه بالاله على قدر الطاقة ، ويوجد « هذا التفسير » فى كلام طائفة كأبى حامد الغزالي وامثاله ؛ ولا يثبت هؤلاء قرباً حقيقياً ــ وهو القرب المعلوم المعقول ــ ومن جعل قرب عباده المقربين ليس اليه ؛ وانما هو الى ثوابه واحسانه ، فهو معطل مبطل .

وذلك ان ثوابه واحسانه يصل اليهم ويصلون اليه ، ويباشرهم ويباشرونه بدخوله فيهم ودخولهم فيه بالاكل واللباس ، فاذا كانوا يكونون فى نفس جنته ونعيمه وثوابه كيف يجعل اعظم الغايات قربهم من احسانه ؟! ولاسيما والمقربون هم فوق اصحاب اليمين الأبرار ، الذين كتابهم فى عليين (وما ادراك ما عليون ؟ كتاب مرقوم يشهده المقربون ، ان الأبرار لفي نعيم ، على الأرائك ينظرون ، تعرف فى وجوههم نضرة النعيم ، يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك ، وفى ذلك فليتنافس المتنافسون ، ومزاجه من تسنيم ، عيناً يشرب بها المقربون).

قال ابن عباس : (يشرب بها المقربون) صرفاً ، وتمزج لأصحاب اليمين مزجا .

---

(١) من دشت فى المكتبة الظاهرية من الكواكب الدرارى .

فقد اخبر ان الابرار فى نفس النعيم ، وانهم يسقون من الشراب الذي وصفه الله تعالى ، ويجلسون على الأرائك ينظرون . فكيف يقال : ان المقربين ــ الذين هم اعلا من هؤلاء بحيث يشربون صرفها ويمزج لهولاء مزجا ــ انما تقريبهم هو مجرد النعيم الذى اولئك فيه ؟ هذا مما يعلم فساده بأدنى تأمل .

(المسألة الثانية) فى « قربه » الذى هو من لوازم ذاته : مثل العلم والقدرة فلا ريب انه قريب بعلمه وقدرته وتدبيره من جميع خلقه ، لم يزل بهم عالما ولم يزل عليهم قادراً ، هذا مذهب جميع اهل السنة وعامة الطوائف ، إلا من ينكر علمه القديم من القدرية والرافضة ونحوهم ، أو ينكر قدرته على الشيء قبل كونه من الرافضة والمعتزلة وغيرهم .

« واما قربه بنفسه من مخلوقاته » قرباً لازماً فى وقت دون وقت ؛ ولا يختص به شيء : فهذا فيه للناس قولان .

فمن يقول هو بذاته فى كل مكان يقول بهذا ، ومن لا يقول بهذا لهم أيضاً فيه قولان .

(احدهما) اثبات هذا القرب ، وهو قول طائفة من المتكلمين والصوفية وغيرهم ، يقولون : هو فوق العرش ، ويثبتون هذا القرب .

وقوم يثبتون هذا القرب ؛ دون كونه على العرش . واذا كان قرب عباده منه نفسه وقربه منهم ، ليس ممتنعاً عند الجماهير من السلف واتباعهم من اهل الحديث ، والفقهاء ، والصوفية واهل الكلام ، لم يجب ان يتأول كل نص فيه

ذكر قربه من جهة امتناع القرب عليه، ولا يلزم من جواز القرب عليه ان يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه، بل يبقى هذا من الامور الجائزة وينظر فى النص الوارد . فان دل على هذا حمل عليه، وان دل على هذا حمل عليه، وهذا كما تقدم فى لفظ الاتيان والمجيء.

وإن كان فى موضع قد دل عندهم على انه هو يأتى ففى موضع آخر دل على انه يأتى بعذابه ، كما فى قوله تعالى : (فأتى الله بنيانهم من القواعد) ، وقوله تعالى : (فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) .

فتدبر هذا ! فانه كثيراً ما يغلط الناس فى هذا الموضع، اذا تنازع النفاة والمثبتة فى صفة ودلالة نص عليها ؟ : يريد المريد ان يجعل ذلك اللفظ — حيث ورد — دالا على الصفة وظاهراً فيها .

ثم يقول النافى : وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا .

وقد يقول بعض المثبتة : دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك ؛ بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة، جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون انه يضاف إلى الله تعالى — اضافة صفة — من آيات الصفات، كقوله تعالى : (فرطت فى جنب الله) .

وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكبر الغلط . فان الدلالة فى كل موضع بحسب سياقه . وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية،

وهذا موجود فى امر المخلوقين يراد بألفاظ الصفات منهم فى مواضع كثيرة غير الصفات .

وانا اذكر لهذا مثالين نافعين (احدهما صفة الوجه) فانه لما كان اثبات هذه الصفة مذهب اهل الحديث ، والمتكلمة الصفاتية : من الكلابية ، والاشعرية ، والكرامية ، وكان نفيها مذهب الجهمية : من المعتزلة وغيرهم ، ومذهب بعض الصفاتية من الأشعرية وغيرهم ، صار بعض الناس من الطائفتين كلما قرأ آية فيها ذكر الوجه جعلها من موارد النزاع ، فالمثبت يجعلها من الصفات التى لا تتأول بالصرف ، والنافى يرى انه اذا قام الدليل على أنها ليست صفة فكذلك غيرها .

(مثال ذلك) قوله تعالى : (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) . أدخلها فى آيات الصفات طوائف من المثبتة والنفاة ، حتى عدها « اولئك » كابن خزيمة مما يقرر اثبات الصفة ، وجعل « النافية » تفسيرها بغير الصفة حجة لهم فى موارد النزاع .

ولهذا لما اجتمعنا فى المجلس المعقود وكنت قد قلت : أمهلت كل من خالفنى ثلاث سنين ، ان جاء بحرف واحد عن السلف يخالف شيئاً مما ذكرته كانت له الحجة ، وفعلت ، وفعلت ، وجعل المعارضون يفتشون الكتب ، فظفروا بما ذكره البيهقي فى كتاب « الأسماء والصفات » فى قوله تعالى : (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) ، فانه ذكر عن مجاهد والشافعي ان المراد قبلة الله ، فقال احد كبرائهم ــ فى المجلس الثاني ــ قد احضرت نقلاً عن السلف بالتأويل ، فوقع فى قلبي ما اعد ، فقلت : لعلك قد ذكرت ما روى

فى قوله تعالى : (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجـه الله) ، قال : نعم .
قلت : المراد بها قبلة الله ، فقال : قد تأولها مجاهد والشافعي وهما من السلف . ولم يكن هذا السؤال يردعلي ؛ فانه لم يكن شيء مما ناظروني فيه صـفة الوجه ولا أثبتها ، لـكن طلبوها من حيث الجملة وكلامي كان مقيداً كما فى الأجوبة ، فلم أر إحقاقهم فى هذا المقام ، بل قلت هذه الآية ليست من آيات الصفات اصلا ، ولا تندرج فى عموم قول من يقول : لا تؤول آيات الصفات .

قال : أليس فيها ذكر الوجه ؟! فلما قلت : المراد بها قبلة الله . قال : أليست هذه من آيات الصفات ؟ قلت : لا . ليست من موارد النزاع ، فاني انما أسلم ان المراد بالوجه ـ هنا ـ القبلة ، فان «الوجه» هو الجهة فى لغة العرب ، يقال :قصدت هذا الوجه ، وسـافرت إلى هذا «الوجه» ، اى : الى هذه الجهة ، وهذا كثير مشهور ، فالوجه هو الجهة . وهو الوجه : كما فى قوله تعالى : (ولـكل وجهة هو موليها) ، اى متوليها ، فقوله تعالى : (وجهة هو موليها) كقوله : (فأينما تولوا فثم وجه الله) ،كلا الآيتين فى اللفظ والمعنى متقاربتان ، وكلاهما فى شـأن القبلة ، والوجه والجهة هو الذي ذكر فى الآيتين : أنا نوليه : نستقبله .

قلت : والسياق يدل عليه ، لأنه قال : (اينما تولوا؟) واين من الظروف ، وتولوا أى تستقبلوا . فالمعنى : اى موضع استقبلتموه فهنالك وجـه الله ، فقد جعل وجه الله فى المـكان الذى يستقبله ، هذا بعـد قوله : (ولله المشرق والمغرب) وهي الجهات كلها ، كما فى الآية الأخرى : (قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) .

فأخبر ان الجهات له، فدل على ان الاضافة اضافة تخصيص وتشريف؛كأنه قال جهة الله وقبلة الله . ولكن من الناس من يسلم ان المراد بذلك جهة الله اى قبلة الله، ولكن يقول : هذه الآية تدل على الصفة وعلى ان العبد يستقبل ربه، كما جاء فى الحديث : «اذا قام احدكم الى الصلاة فان الله قبل وجهه»، وكما فى قوله : «لا يزال الله مقبلاً على عبده بوجهه ما دام مقبلاً عليه، فاذا انصرف صرف وجهه عنه»؛ ويقول: ان الآية دلت على المعنيين . فهذا شيء آخر ليس هذا موضعه .

والغرض انه إذا قيل : «فثم قبلة الله» لم يكن هذا من التأويل المتنازع فيه؛ الذي ينكره منكروا تأويل آيات الصفات؛ ولا هو مما يستدل به عليهم المثبتة، فان هذا المعنى صحيح فى نفسه، والآية دالة عليه، وان كانت دالة على ثبوت صفة فذاك شيء آخر، ويبقى دلالة قولهم : (فثم وجه الله) على فثم قبلة الله، هل هو من باب تسمية القبلة وجهاً باعتبار أن الوجه والجهة واحد ؟ او باعتبار أن من استقبل وجه الله فقد استقبل قبلة الله ؟ فهذا فيه بحوث ليس هذا موضعها .

(والمثال الثاني) : لفظة «الأمر» فان الله تعالى لما أخبر بقوله: (انما أمره اذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون)، وقال : (ألا له الخلق والأمر) واستدل طوائف من السلف على ان الأمر غير مخلوق، بل هو كلامه وصفة من صفاته بهذه الآية وغيرها، صار كثير من الناس يطرد ذلك فى لفظ الأمر حيث ورد، فيجعله صفة، طرداً للدلالة، ويجعل دلالته على غير الصفة نقضاً لها،

وليس الأمر كذلك ؛ فبينت فى بعض رسائلي : أن الأمر وغيره من الصفات يطلق على الصفة تارة وعلى متعلقها أخرى ؛ « فالرحمة» صفة لله، ويسمى ما خلق رحمة ، والقدرة من صفات الله تعالى ويسمى « المقدور » قدرة ، ويسمى تعلقها « بالمقدور » قدرة ، والخلق من صفات الله تعالى ويسمى خلقاً ، والعلم من صفات الله ويسمى المعلوم او المتعلق علماً ؛ فتارة يراد الصفة ، وتارة يراد متعلقها ، وتارة يراد نفس التعلق .

و « الأمر » مصدر فالمأمور به يسمى امراً ، ومن هذا الباب سمي عيسى — صلى الله عليه وسلم — كلمة ؛ لأنه مفعول بالكلمة وكائن بالكلمة ، وهذا هو الجواب عن سؤال الجهمية لما قالوا : عيسى كلمة الله فهو مخلوق ، والقرآن إذا كان كلام الله لم يكن الا مخلوقاً ؛ فان عيسى ليس هو نفس كلمة الله ، وانما سمي بذلك لأنه خلق بالكلمة على خلاف سنة المخلوقين ، فخرقت فيه العادة ، وقيل له : كن فكان . والقرآن نفس كلام الله .

فمن تدبر ما ورد فى « باب أسماء الله تعالى وصفاته » وان دلالة ذلك فى بعض المواضع على ذات الله ، او بعض صفات ذاته ، لا يوجب ان يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد ، حتى يكون ذلك طرداً للمثبت ونقضاً للنافى ؛ بل ينظر فى كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرآن والدلالات ، فهذا اصل عظيم مهم نافع فى باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقاً ونافع فى معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب ، وطرد الدليل ونقضه ، فهو

نافع في كل علم خبري او انشائي ، وفي كل استدلال ، او معارضة : من الكتاب والسنة ، وفي سائر ادلة الخلق .

فاذا كان العبد لا يمتنع ان يتقرب من ربه وان يقرب منه ربه باحد المعنيين المتقدمين ، او بكليهما ؛ لم يمتنع حمل النص على ذلك اذا كان دالا عليه ، فان لم يكن دالا عليه لم يجز حمله ، وان احتمل هذا المعني وهذا المعنى وقف . فجواز ارادة المعنى في الجملة غير كونه هو المراد بكل نص .

واما قربه اللازم من عباده : بعلمه وقدرته وتدبيره فقد تقدم . وتقدم ذكر الخلاف في قربه بنفسه قرباً لازماً ، وعرف المتفق عليه والمختلف فيه : من قربه العارض ، واللازم ؛ فقوله سبحانه : (ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد) ، من الناس طوائف عندهم لا يحتاج الى تأويل ، ومنهم من يحوجها الى التأويل . ثم اقول هذه الآية لا تخلو إما ان يراد بها قربه سبحانه ؛ او قرب ملائكته ؛ كما قد اختلف الناس في ذلك ، فان اريد بها قرب الملائكة فقوله : (إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد) ؛ فيكون الله سبحانه وتعالى قد اخبر بعلمه هو سبحانه بما في نفس الانسان ، واخبر بقرب الملائكة الكرام الكاتبين منه .

ودليل ذلك قوله تعالى : (ونحن اقرب اليه من حبل الوريد . إذ يتلقى) ففسّر ذلك بالقرب الذي هو حين يتلقى المتلقيان ، وبأي معنى ، فسر ؛ فان علمه وقدرته عام التعلق ، وكذلك نفسه سبحانه لا يختص بهذا الوقت ، وتكون هذه

الآية مثل قوله تعالى : (أم يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم ؟ بلى ورسلنا لديهم يكتبون) . ومنه قوله فى اول السورة : (قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ) .

وعلى هذا فالقرب لا مجاز فيه . وانما الكلام فى قوله تعالى : (ونحن اقرب) حيث عبر بها عن ملائكته ورسله ، او عبر بها عن نفسه ، او عن ملائكته ، ولكن قرب كل بحسبه . فقرب الملائكة منه تلك الساعة ، وقرب الله تعالى منه مطلق ؛ كالوجه الثاني اذا اريد به الله تعالى ، أي : نحن اقرب اليه من حبل الوريد ؛ فيرجع هذا الى القرب الذاتي اللازم . وفيه القولان .

(أحدها) : إثبات ذلك ، وهو قول طائفة من المتكلمين والصوفية .

(والثاني) : ان القرب هنا بعلمه ؛ لأنه قد قال : (ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد) ؛ فذكر لفظ العلم هنا دل على القرب بالعلم.

ومثل هذه الآية حديث ابي موسى : « انكم لا تدعون اصم ولا غائباً إنما تدعون سميعاً قريباً ، ان الذي تدعونه اقرب الى احدكم من عنق راحلته » ؛ فالآية لا تحتاج الى تأويل القرب فى حق الله تعالى الا على هذا القول ، وحينئذ فالسياق دل عليه ، وما دل عليه السياق هو ظاهر الخطاب ؛ فلا يكون من موارد النزاع . وقد تقدم انا لا نذم كل ما يسمى تأويلاً مما فيه كفاية ، وانما

تذم تحريف الكلم عن مواضعه ، ومخالفة الكتاب والسنة ، والقول فى القرآن بالرأي .

(وتحقيق الجواب) هو ان يقال : اما ان يكون قربه بنفسه القرب اللازم ممكناً أو لا يكون . فان كان ممكناً لم تحتج الآية الى تأويل ، وان لم يكن ممكناً حملت الآية على مادل عليه سياقها ، وهو قربه بعلمه . وعلى هذا القول فاما ان يكون هذا هو ظاهر الخطاب الذي دل عليه السياق او لا يكون . فان كان هو ظاهر الخطاب فلا كلام ؛ إذ لا تأويل حينئذ .

وان لم يكن ظاهر الخطاب ؛ فانما حمل على ذلك لأن الله تعالى قد بين فى غير موضع من كتابه انه على العرش وانه فوق ، فكان ما ذكره فى كتابه فى غير موضع انه فوق العرش مع ماقرنه بهذه الآية من العلم دليلاً على انه اراد قرب العلم : إذ مقتضى تلك الآيات ينافى ظاهر هذه الآية على هذا التقدير ، والصريح يقضي على الظاهر ويبين معناه .

ويجوز باتفاق المسلمين ان تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره : إذ لا محذور فى ذلك عند احد من اهل السنة ، وان سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه - ولموافقة السنة والسلف عليه : لأنه تفسير للقرآن بالقرآن : ليس تفسيراً له بالرأي . والمحذور انما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين كما تقدم .

وللامام احمد ـــ رحمه الله تعالى ـــ رسالة فى هذا النوع . وهو ذكر

لآيات التى يقال: بينها معارضة ، وبيان الجمع بينها وان كان فيه مخالفة لما يظهر من إحدى الآيتين ، او حمل إحداها على المجاز . وكلامه فى هذا أكثر من كلام غيره من الأئمة المشهورين ؛ فان كلام غيره أكثر ما يوجد فى المسائل العملية واما المسائل العلمية فقليل . وكلام الامام احمد كثير فى المسائل العلمية والعملية لقيام الدليل من القرآن والسنة على ذلك ، ومن قال : ان مذهبه نفي ذلك فقد افترى عليه والله اعلم .

والكلام على قوله تعالى : (واذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « إنكم لا تدعون أصم ولا غائباً إنما تدعون سميعاً قريباً ؛ ان الذي تدعونه أقرب الى أحدكم من عنق راحلته » فمن حمله على قرب نفسه قرباً لازماً او عارضاً فلا كلام ، ومن قال : المراد كونه يسمع دعاءهم ويستجيب لهم وما يتبع ذلك . قال : دل عليه السياق فلا يكون خلاف الظاهر . او يقول : دل عليه ما فى القرآن والسنة من النصوص التى تدل على انه فوق العرش ، فيكون تفسير القرآن وتأويله بالكتاب والسنة ، وهذا لا محذور فيه .

واعلم ان من الناس من سلك هذا المسلك فى نفس « المعية » ، ويقول : انه محمول على ما دل عليه السياق ؛ وان كان خلاف ظاهر الاطلاق ، او محمول على خلاف الظاهر لدلالة الآيات ان الله فوق العرش ، ويجعل بعض القرآن يفسر بعضاً ، لكن نحن بينا انه ليس فى ظاهر المعية ما يوجب ذلك ؛ لأنا وجدنا جميع

استعمالات «مع» فى الكتاب والسنة لا توجب اتصالا واختلاطاً . فلم يكن بنا حاجة الى ان نجعل ظاهره الملاصقة ثم نصرفه .

فأما لفظ « القرب » فهو مثل لفظ « الدنو » وضد القرب البعد ، فاللفظ ظاهر فى اللغة . فاما ان يحمل عليه ، وإما ان يحمل على ما يقال انه الظاهر الذي دل عليه السياق ، او على خلاف الظاهر لدلالة بقية النصوص . وقد روى الطبرانى وغيره : ان ناسا سألوا النبي صلى الله عليه وسلم : اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه ؟ فأنزل الله تعالى : (وإذا سألك عبادي عنى فاني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) .

وصلى الله على محمد .

وَقالَ رَحِمَهُ اللَّهُ :ـ

فَصْـــــل

قد كتبت قبل هذا فى (الجزء الثانى من المرتب) : الكلام فى « قرب العبد من ربه » وذهابه اليه ، و « قرب الرب من عبده » وتجلى الرب له وظهوره وما يعترف به المتفلسفة من ذلك ؛ ثم المتكلمة ، ثم اهل السنة ، وان مايثبته هؤلاء من الحق يثبته اهل السنة .

ثم يثبت اهل السنة « اشياء » لا يعرفها اهل البدعة ؛ لجهلهم وضلالهم ؛ اذ كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله .

ثم المعاني الذي يثبتها هؤلاء من الحق ويتأولون النصوص عليها حسنة صحيحة جيدة ؛ لكن الضلال جاء من جهة نفيهم مازاد عليها ، وذلك مثل اثبات المتفلسفة « لواجب الوجود » وان « الروح غير البدن » وانها باقية بعدفراق البدن ، وانها منعمة او معذبة : نعيما وعذاباً روحانيين .

وكذلك ما يثبتونه من قوى البدن ، والنفس الصالحة ، وغير الصالحة : كل ذلك حق ؛ لكن زعمهم ان لا معنى للنصوص إلا ذلك ، وان لا حق وراء ذلك ،

وان « الجنة » و « النار » عبارة عن ذلك ؛ وانما الوصف المذكور فى الكتب الألهية امثال مضروبة لتفهيم المعاد الروحاني، وان « الملائكة » و « الجن » هي اعراض وهي قوى النفس الصالحة والفاسدة، وان « الروح » لا تتحرك ؛ وانما ينكشف له حقائق الكون، فيكون ذلك قربها الى الله، وان معراج النبي هو من هذا الباب، هذا النفي والتكذيب كفر.

وكذلك ما يثبته المتكلمة : من ان العبد يتقرب ببدنه وروحه الى « الاماكن المفضلة » التى يظهر فيها نور الرب ، كالسموات والمساجد وكذلك الملائكة فهذا صحيح ؛ لكن دعواهم انهم لا يتقربون الى ذات الله، وان الله ليس على العرش ؛ فهذا باطل.

وإنما الصواب اثبات ذلك، واثبات ماجاءت به النصوص ايضاً من قرب العبد الى ربه، وتجلى الرب لعباده بكشف الحجب المتصلة بهم والمنفصلة عنهم وان القرب والتجلى فيه علم العبد الذيهو ظهور الحق له، وعمل العبد الذيهودنوه الى ربه.

وقد تكلمت فى دنو الرب وقربه، وما فيه من النزاع بين اهل السنة. ثم بعض المتسننة والجهال . اذا رأوا ما يثبته اولئك من الحق : قد يفرون من التصديق به ؛ وان كان لا منافاة بينه وبين ما ينازعون اهل السنة فى ثبوته : بل الجميع صحيح.

وربما كان الاقرار بما اتفق على اثباته اهم من الاقرار بما حصل فيه نزاع ؛ اذ ذلك اظهر وابين وهو اصل للمتنازع فيه ؛ فيحصل بعض الفتنة فى نوع

تكذيب ، ونفي : حال او اعتقاد ، كحال المبتدعة فيبقى الفريقان فى بدعة وتكذيب ، ببعض موجب النصوص ، وسبب ذلك ان قلوب المثبتة تبقى متعلقة باثبات ما نفته المبتدعة .

وفيهم نفرة عن قول المبتدعة ؛ بسبب تكذيبهم بالحق ونفيهم له ، فيعرضون عن ما يثبتونه من الحق او ينفرون منه ، او يكذبون به ، كما قد يصير بعض جهال المتسننة فى اعراضه عن بعض فضائل على واهل البيت ؛ اذا رأى اهل البدعة يغلون فيها ؛ بل بعض المسلمين يصير فى الاعراض عن فضائل موسى وعيسى بسبب اليهود والنصارى بعض ذلك ، حتى يحكى عن قوم من الجهال انهم ربما شتموا المسيح اذا سمعوا النصارى يشتمون نبينا فى الحرب .

وعن بعض الجهال انه قال : سبوا علياً كما سبوا عتيقكم ، كفر بكفر ؛ وايمان بايمان . ومثال ذلك فى « باب الصفات » ان العبد اذا عرف ربه واحبه ؛ بل لو عرف غير الله واحبه وتألهه ؛ يبقى ذلك المعروف المحبوب المعظم فى القلب واللسان ، وقد تقوى به شدة الوجد ، والمحبة والتعظيم حتى يستغرق به ويفنى به عن نفسه .

كما قيل ان رجلاً كان يحب آخر ؛ فوقع المحبوب فى اليم . فألقى الآخر نفسه خلفه ، فقال : انا وقعت فما الذي اوقعك ؟ فقال : غبت بك عنى ، فظننت انك انى . وهذا كما قيل :

مثالك فى عيني . وذكراك فى فمي ومثواك فى قلبي ؛ فأين تغيب ؟!

وقال آخر :

ساكن فى القلب يعمره   لست انساه فأذكره
هو مولى قد رضيت به   [ونصيبي منه اوفره]

ولقوة الاتصال : زعم بعض الناس ان العالم والعارف يتحد بالمعلوم المعروف وآخرون يرون ان المحب قد يتحد بالمحبوب. وهذا اما غلط؛ واما توسع فى العبارة فانه نوع اتحاد : هو اتحاد فى عين المتعلقات من نوع اتحاد فى المطلوب والمحبوب والمأمور به ، والمرضي والمسخوط ؛ واتحاد فى نوع الصفات ، من الارادة والمحبة ، والامر والنهي ، والرضا ، والسخط ، بمنزلة اتحاد الشخصين المتحابين . وهذا له تفصيل نذكره فى غير هذا الموضع .

وانما المقصود هنا : ان المعروف المحبوب فى قلب العارف المحب : له أحكام واخبار صادقة ؛ كقوله تعالى : (وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله) وقوله تعالى : (وله المثل الأعلى فى السموات والأرض) وقوله تعالى : (وانه تعالى جد ربنا) وقوله : (سبح اسم ربك الأعلى) . وقوله فى الاستفتاح : « سبحانك اللهم وبحمدك ، وتبارك اسمك ، وتعالى جدك ؛ ولا إله غيرك » .

ويحصل لقلوب العارفين به استواء وتجل لا يزول عنها ، يقر به كل احد ؛ لكن اهل السنة يقرون بكثير مما لا يعرفه اهل البدعة ؛ كما يقرون باستوائه على العرش .

ومثل قوله صلى الله عليه وسلم : « عبدى مرضت فلم تعدني » فيقول : اى رب كيف اعودك وانت رب العالمين ؟ فيقول : « اما علمت ان عبدي فلاناً مرض ، فلو عدته لوجدتني عنده » .

فقد اخبر انه عند عبده ؛ وجعل مرضه مرضه ، والانسان قد تكون عنده محبة وتعظيم لأمير او عالم او مكان ؛ بحيث يغلب على قلبه ويكثر من ذكره ، وموافقته فى اقواله واعماله ، فيقال : ان احدهما الآخر ، كما يقال : ابو يوسف ابو حنيفة .

ويشبه هذا من بعض الوجوه : ظهور الأجسام المستنيرة وغيرها فى الأجسام الشفافة ، كالمرآة المصقولة ، والماء الصافى ونحو ذلك . بحيث ينظر الانسان فى الماء الصافى السماء ، والشمس والقمر والكواكب .

كما قال بعضهم :

إذا وقع السماء على صفاء ... كدر أنى يحركه النسيم ؟
ترى فيه السماء بلا امتراء ... كذاك البدر يبدو والنجوم
وكذا قلوب ارباب التجلى ... يرى فى صفوها الله العظيم[1]

وكذلك نرى فى المرآة صورة ما يقابلها من الشمس ، والقمر والوجوه وغير ذلك .

---

(١) هذه الأبيات لم تتضح للناسخ لخرم فى الأصل . فلتحرر من مضانها .

ثم قد يحاذى تلك المرآة مرآة اخرى ، فترى فيها الصورة التى رؤيت فى الأولى ، ويتسلل الأمر فيه . وهذه المرآئى المنعكسة تشبه من وجه بعيد ظهور اسم المحبوب المعظم فى الورق بالخط والكتابة سواء كان بمداد او بتنقير أو بغير ذلك ، فانه هنا لم يظهر إلا حروف اسمه فى جسم لا حس له ولا حركة ، وفى الأجسام الصقلية ظهرت صورته ؛ لكن من غير شعور بالمظهر ولا حركة . فالأول مظهر اسمه ، وهذا مظهر ذاته .

واما فى قلوب العباد وارواحهم : فيظهر المعروف المحبوب المعظم ، واسماؤه فى القلب الذي يعلمه ويحبه . وذلك نوع اكمل وارفع من غيره . بل ليس له نظير .

والى ذلك اشار بقوله : (كتب فى قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه) وهو الذي قال : (ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله) وقال : (فان آمنو بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا) وكذلك قوله : (ليس كمثله شيء) وقوله : (مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل) .

فصل

فهذا القدر لا يخالف فيه عاقل ، فانه امر محسوس مدرك ، وهو اقل مراتب الاقرار بالله ؛ بل الاقرار بوجود اي شيء كان ، واقل مراتب عبادته ومحبته والتقرب اليه ، ثم مع ذلك هل يتحرك القلب ، والروح العارفة المحبة ام لا حركة لها إلا مجرد التحول من صفة الى صفة ؟ .

(الاول) مذهب عامة المسلمين ، وجمهور الخلق .

(والثاني) قول المتفلسفة ومن اتبعهم ؛ اذ عندهم ان الروح لا داخل البدن ولا خارجه ، ولا تتحرك ولا تسكن . واما الجمهور فيقرون بتحركها نحو المحبوب المطلوب كائناً ما كان . ويقر جمهور المتكلمين بأنهـا تتحرك الى المواضع المشرفة التى تظهر فيها آثار المحبوب وانواره ، كتحرك قلوب العارفين وابدانهم الى السموات ، والى المساجد ونحو ذلك .

وكذلك تحرك ذلك الى ذات المحبوب من المخلوقين كالأنبياء ، والملائكة وغيرهم ، وكل من الفريقين يقر بتجلي الرب وظهوره لقلوب العارفين ، وهو

عندهم حصول الايمان والعلم والمعرفة فى قلوبهم بدلاً من الكفر والجهل ؛ وهو حصول المثل والحد والاسم فى السماء والأرض .

واما حركة روح العبد او بدنه الى ذات الرب ، فلا يقربه من كذب بأن الله فوق العرش ، من هؤلاء المعطلة الجهمية ، الذين كان السلف يكفرونهم ، ويرون بدعتهم اشد البدع ، ومنهم من يرام خارجين عن الثنتين والسبعين فرقة: مثل من قال انه فى كل مكان، او انه لاداخل العالم ولا خارجه[1]؛ لكن عموم المسلمين ، وسلف الأمة واهل السنة من جميع الطوائف تقر بذلك ؛ فيكون العبد متقرباً بحركة روحه وبدنه الى ربه ، مع إثباتهم ايضاً التقرب منهما الى الاماكن المشرفة ، وإثباتهم أيضاً تحول روحه وبدنه من حال الى حال .

(فالاول) مثل معراج النبي صلى الله عليه وسلم ، وعروج روح العبد الى ربه ، وقربه من ربه فى السجود وغير ذلك .

(والثانى) : مثل الحج الى بيته ، وقصده فى المساجد .

(والثالث) : مثل ذكره له ودعائه ، ومحبته وعبادته ، وهو فى بيته ؛ لكن فى هذين يقرون أيضاً بقرب الروح ايضاً الى الله نفسه ، فيجمعون بين الانواع كلها .

---

(١) بالأصل سطر لم يتضح للناسخ .

واما تجليه لعيون عباده فأقرّ به المتكلمون الصفاتية : كالاشعرية والكلابية .

ومن نفى منهم علو الرب على العرش ، قال : هو بخلق الادراك فى عيونهم ورفع الحجب المانعة .

واما اهل السنة: فيقرون بذلك ، وبأنه يرفع حجباً منفصلة عن العبد ، حتى يرى ربه ، كما جاء فى الاحاديث الصحيحة .

سُئِل شيخ الإسلام
أحمد بن تيمية رحمه الله

عمن يقول : ان النصوص تظاهرت ظواهرها على ما هو جسم او يشعر به ، والعقل دل على تنزيه البارى عز وجل عنه ؛ فالأسلم للمؤمن ان يقول : هذا « متشابه » لا يعلم تأويله إلا الله . فقال له قائل : هذا لا بد له من ضابط ، وهو الفرق فى الصفات بين المتشابه وغيره : لأن دعوى التأويل فى كل الصفات باطل ، وربما أفضى الى الكفر . ويلزم منه ان لا يعلم لصفة من صفاته معنى ، فلا بد حينئذ من الفرق بين ما يتأول وما لا يتأول . فقال : كلما دل دليل العقل على انه تجسيم كان ذلك متشابها . فهل هذا صحيح ام لا ؟ أبسطوا القول فى ذلك .

فأجاب :ـ الحمد لله رب العالمين . هذه « مسألة » كبيرة عظيمة القدر ، اضطرب فيها خلائق من الأولين والآخرين من اوائل المائة الثانية من الهجرة النبوية ، فأما المائة الأولى فلم يكن بين المسلمين اضطراب فى هذا ، وانما نشاء ذلك فى أوائل المائة الثانية لما ظهر « الجعد بن درهم » وصاحبه « الجهم بن صفوان » ومن اتبعهما من المعتزلة وغيرهم على إنكار الصفات .

فظهرت مقالة الجهمية النفاة ـــ نفاة الصفات ـــ قالوا : لان اثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك ؛ لأن « الصفات » التى هي العلم ، والقدرة ، والارادة ، ونحو ذلك ، أعراض ومعان تقوم بغيرها ، والعرض لا يقوم الا بجسم ، والله تعالى ليس بجسم ؛ لأن الأجسام لا تخلو من الأعراض الحادثة ، وما لا يخلو من الحوادث فهو محدث .

قالوا : وبهذا استدللنا على حدوث الأجسام ؛ فان بطل هذا بطل الاستدلال على حدوث الأجسام ، فيبطل الدليل على حدوث العالم فيبطل الدليل على اثبات الصانع .

قالوا : واذا كانت الأعراض التى هي الصفات لا تقوم الا بجسم ، والجسم مركب من اجزائه ، والمركب مفتقر الى غيره ، ولا يكون غنياً عن غيره واجب الوجود بنفسه ، والله تعالى غني عن غيره واجب الوجود بنفسه .

قالوا : ولأن الجسم محدود متناهي ؛ فلو كان له صفات لكان محدوداً متناهياً ؛ وذلك لأ بد ان يكون له مخصص خصصه بقدر دون قدر ، وما افتقر الى مخصص لم يكن غنياً قديماً واجب الوجود بنفسه .

قالوا : ولأنه لو قامت به الصفات لكان جسما ، ولو كان جسماً لكان مماثلاً لسائر الأجسام ، فيجوز عليه ما يجوز عليها ويمتنع عليه ما يمتنع عليها ، وذلك ممتنع على الله تعالى .

وزاد الجهم فى ذلك هو والغلاة ــ من القرامطة والفلاسفة ــ نحو ذلك فقالوا : وليس له اسم كالشيء والحي والعليم ونحو ذلك ؛ لأنه اذا كان له اسم من هذه الأسماء لزم ان يكون متصفاً بمعنى الاسم كالحياة والعلم ؛ فان صدق المشتق مستلزم لصدق المشتق منه ؛ وذلك يقتضي قيام الصفات به، وذلك محال ؛ ولأنه اذا سمى بهذه الأسماء فهي مما يسمى به غيره . والله منزه عن مشابهة الغير.

وزاد آخرون بالغلو فقالوا : لا يسمى باثبات ولا نفي ، ولا يقال : موجود ولا لا موجود ، ولا حي ولا لا حي ؛ لأن فى الاثبات تشبيهاً له بالموجودات ، وفى النفي تشبهاً له بالمعدومات ، وكل ذلك تشبيه .

فلما ظهر هؤلاء الجهمية أنكر السلف والأئمة مقالتهم وردوها ، وقابلوها بما تستحق من الانكار الشرعي ، وكانت خفية إلى ان ظهرت وقويت شوكة الجهمية فى أواخر «المائة الأولى» واوائل «الثانية» فى دولة اولادالرشيد، فامتحنوا الناس المحنة المشهورة التى دعوا الناس فيها الى القول بخلق القرآن ولوازم ذلك : مثل انكار الرؤية والصفات ، بناء على ان القرآن هو من جملة الأعراض ؛ فلو قام بذات الله لقامت به الأعراض ، فيلزم التشبيه والتجسيم .

وحدث مع الجهمية قوم شبهوا الله تعالى بخلقه ؛ فجعلوا صفاته من جنس صفات المخلوقين ، فأنكر السلف والأئمة على الجهمية المعطلة ، وعلى المشبهة الممثلة ، وكان إمام المعتزلة «أبو الهذيل العلاف» ونحوه من نفاة الصفات قالوا : يقتضي ان يكون جسما والله تعالى منزه عن ذلك . قال هؤلاء : بل هو جسم،والجسم

هو القائم بنفسه، او الموجود، او غير ذلك من المقالات، وطعنوا فى ادلة نفاة الجسم بكلام طويل لا يتسع له الجواب هنا.

ثم من هؤلاء من قال: هو جسم كالاجسام، ومنهم من وصفه بخصائص المخلوقات، وحكي عن كل واحدة من الطائفتين مقالات شنيعة.

وجاء «ابو محمد بن كلاب» فقال هو واتباعه: هو الموصوف بالصفات، ولكن ليست الصفات اعراضا؛ إذ هي قديمة باقية لا تعرض ولا تزول، ولكن لا يوصف بالأفعال القائمة به كالحركات؛ لانها تعرض وتزول.

فقال ابن كرام وأتباعه: لكنه موصوف بالصفات وان قيل انها اعراض، وموصوف بالافعال القائمة بنفسه وإن كانت حادثة. ولما قيل لهم: هذا يقتضي ان يكون جسما، قالوا: نعم هو جسم كالاجسام! وليس ذلك ممتنعاً دائما وانما الممتنع ان يشابه المخلوقات فيما يجب ويجوز ويمتنع. ومنهم من قال: أطلق لفظ الجسم لا معناه. وبين هؤلاء المتكلمين النظار بحوث طويلة مستوفاة فى غير هذا الموضع.

وأما «السلف والأئمة» فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي او اثبات، بل اعتصموا بالكتاب والسنة، وراوا ذلك هو الموافق لصريح العقل، فجعلوا كل لفظ جاء به الكتاب والسنة من أسمائه وصفاته حقاً يجب الايمان به وإن لم تعرف حقيقة معناه، وكل لفظ أحدثه الناس فأثبته قوم ونفاه آخرون فليس علينا ان نطلق اثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم، فان كان

مراده حقاً موافقاً لما جاءت به الرسل والكتاب والسنة: من نفي او اثبات قلنا به ؛ وإن كان باطلاً مخالفاً لما جاء به الكتاب والسنة من نفي او إثبات منعنا القول به ، ورأوا ان الطريقة التى جاء بها القرآن هى الطريقة الموافقة لصريح المعقول وصحيح المنقول وهى طريقة الانبياء والمرسلين .

وان الرسل صلوات الله عليهم جاؤوا بنفى مجمل واثبات مفصل ؛ ولهذا قال سبحانه وتعالى : (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) فسبح نفسه عما وصفه به المخالفون للرسل ، وسلم على المرسلين لسلامة ما قالوه من النقص والعيب ، وطريقة الرسل هى ما جاء بها القرآن ، والله تعالى فى القرآن يثبت الصفات على وجه التفصيل وينفي عنه ــ على طريق الاجمال ــ التشبيه والتمثيل.

فهو فى القرآن يخبر أنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير ، وانه عزيز حكيم غفور رحيم ، وانه سميع بصير ، وانه غفور ودود ، وانه تعالى ــ على عظم ذاته ــ يحب المؤمنين ويرضى عنهم ، ويغضب على الكفار ويسخط عليهم ، وانه خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش ، وانه كلم موسى تكليماً ، وانه تجلى للجبل فجعله دكا ؛ وامثال ذلك .

ويقول فى النفي (ليس كمثله شيء) ؛ (هل تعلم له سمياً) (فلا تضربوا لله الامثال) ، (قل هو الله احد ؛ الله الصمد ؛ لم يلد ولم يولد ؛ ولم يكن له كفواً احد) ، فيثبت الصفات وينفي مماثلة المخلوقات .

ولما كانت طريقة السلف : ان يصفوا الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل . ومخالفوا الرسل يصفونه بالامور السلبية : ليس كذا ، ليس كذا . فاذا قيل لهم: فاثبتوه. قالوا : هو وجود مطلق ، او ذات بلا صفات .

وقد علم «بصريح المعقول» ان المطلق بشرط الاطلاق لا يوجد الا فى الاذهان؛ لا فى الأعيان ، وان المطلق لا بشرط لا يوجد فى الخارج مطلقاً ، لا يوجد إلا معيناً ، ولا يكون للرب عندهم حقيقة مغايرة للمخلوقات ، بل اما ان يعطلوه او يجعلوه وجود المخلوقات او جزءها او وصفها ، والألفاظ المجملة يكفون عن معناها .

فاذا قال قوم : ان الله فى جهة او حيز ، وقال قوم : ان الله ليس فى جهة ولا حيز ، استفهموا كل واحد من القائلين عن مراده : فان لفظ الجهة والحيز فيه اجمال واشتراك . فيقولون : ما ثم موجود الا الخالق والمخلوق ، والله تعالى منزه بائن عن مخلوقاته ؛ فانه سبحانه خلق المخلوقات بائنة عنه ، متميزة عنه ، خارجة عن ذاته ، ليس فى مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا فى ذاته شيء من مخلوقاته ، ولولم يكن مبايناً لكان اما مداخلاً لها حالا فيها ، او محلالها ، والله تعالى منزه عن ذلك .

واما ان لا يكون مبايناً لها ، ولا مداخلا لها فيكون معدوماً والله تعالى منزه عن ذلك .

والجهمية نفاة الصفات تارة يقولون بما يستلزم الحلول والاتحاد ، او يصرحون

بذلك ، وتارة بما يستلزم الجحود والتعطيل ، فنفاتهم لا يعبدون شيئاً ، ومثبتتهم يعبدون كل شيء ، ويقال ايضا فاذا كان ما ثم موجود الا الخالق والمخلوق ، فالخالق بائن عن المخلوق .

فاذا قال القائل : هو فى جهة او ليس فى جهة . قيل له : الجهة امر موجود او معدوم ، فان كان امراً موجوداً ؛ ولا موجود الا الخالق والمخلوق ، والخالق بائن عن المخلوق ، لم يكن الرب فى جهة موجودة مخلوقة . وان كانت الجهة امراً معدوماً بأن يسمى ما وراء العالم جهة ، فاذا كان الخالق مبايناً العالم ، وكان ما وراء العالم جهة مسماة وليس هو شيئاً موجوداً كان الله فى جهة معدومة بهذا الاعتبار . لكن لا فرق بين قول القائل : هو فى معدوم ؛ وقوله ليس فى شيء غيره ؛ فان المعدوم ليس شيئاً باتفاق العقلاء .

ولاريب ان لفظ الجهة يريدون به تارة معنى موجوداً ، وتارة معنى معدوماً ، بل المتكلم الواحد يجمع فى كلامه بين هذا وهذا ، فاذا أزيل الاحتمال ظهر حقيقة الأمر ، فاذا قال القائل : لو كان فى جهة لكانت قديمة معه . قيل له : هذا اذا أريد بالجهة أمر موجود سواه ، فالله ليس فى جهة بهذا الاعتبار .

واذا قال : لو رؤى لكان فى جهة وذلك محال ؛ قيل له : ان أردت بذلك: لكان فى جهة موجودة فذلك محال ؛ فان الموجود يمكن رؤيته وان لم يكن فى موجود غيره : كالعالم فانه يمكن رؤية سطحه وليس هو فى عالم آخر . وان قال : أردت أنه لا بد ان يكون فيما يسمى جهة ولو معدوماً ؛ فانه إذا كان

مباينــاً للعــالم سمى ما وراء العــالم جهــة . قيل له : فلم قلت : إنه إذا كان فى جهة بهذا الاعتبــار كان ممتنعاً ؟ فاذا قال : لان ما باين العــالم ورؤي لا يكون الا جسما او متحيزاً عاد القول الى لفظ الجسم والمتحيز كما عاد الى لفظ الجهة . فيقال له : المتحيز يراد به ما حازه غيره ، ويراد به ما بان عن غيره ـ فكان متحيزاً عنه ـ فان أردت بالمتحيز الاول لم يكن سبحانه متحيزاً ، لانه بائن عن المخلوقات لا يحوزه غيره ، وإن اردت الثــانى فهو سبحانه بائن عن المخلوقات منفصل عنها ، ليس هو حالا فيها ولا متحداً بهــا .

فبهذا التفصيل يزول الاشتباه والتضليل ، والا فكل من نفى شــيئاً من الأسماء والصفات سمي من اثبت ذلك مجسما قائلا بالتحيز والجهة . فالمعتزلة ونحوهم يسمون الصفاتية ــ الذين يقولون : إن الله تعالى حى بحياة ، عليم بعــلم ، قدير بقدرة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام . يسمونهم ـ مجسمة مشبهة حشوية ، والصفاتية هم السلف والأئمةوجميع الطوائف المثبتة للصفات : كالكلابية والكرامية ، والاشعرية ، والسالمية ، وغيرهم من طوائف الأمة ، قالت نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة وطائفة من الفلاسفة لهؤلاء : اذا اثبتم له حياة وقدرة وكلاماً فهذه أعراض والاعراض لا تقوم الا بجسم ، واذا قلتم : يرى فالرؤية لا تكون الا لمعاين فى جهة ، وهذا يستلزم التجسيم .

فاذا قالت الاشعرية ومن اتبعهم : نحن نثبت هــذه الصفات ولا نسـميها اعراضاً : لأن العرض ما يعرض لمحله وهذه الصفات باقية لاتزول . قالت لهم النفاة : هذا نزاع لفظي : فان العرض عندكم ينقسم الى لازم لمحله لايفارقه ـ مادام

المحل موجوداً ـ وإلى ما يجوز إن يفارق محله ، فالأول كالتحيز للجسم ، بل وكالحيوانية والناطقية للانسان فانه مادام انساناً لا تفارقه هذه الصفة .

وأما قولكم : ان العرض لا يبقى زمانين فهذا شيء انفردتم به من بين سائر العقلاء : وكابرتم به الحس لتنجو بالمغاليط عن هذه الالزامات المفحمة ، ثم انكم تقولون بتجدد أمثاله فهذا هومعنى بقاء العرض ، وهذا كما قلتم إنه يرى بلا مواجهة ولا مدابرة ، ولا يتوجه إليه الرائي بجهة من جهاته ، فهذا أيضاً مما انفردتم به عن العقلاء وكابرتم به الحس والعقل . قالت لهم النفاة : فاثبتم ما يستلزم التجسيم والتشبيه والحشو أو نفيتم التلازم فخالفتم صريح العقل والضرورة .

ولهذا صار حذاقكم الى انكم فى الحقيقة موافقون لنا على نفي رؤية الله تعالى ، ولكن اظهرتم اثباتها لكونه المشهور عند « الحشوية » المشهورين بالسنة والجماعة ؛ ليقال : إنكم منهم ، او اثبتم ذلك تناقضاً منكم ، فأنتم دائرون بين المناقضة والمداهنة .

فان كان الرجل ممن يوافق نفاة الصفات ويثبت اسماء الله الحسنى ـ كما تفعل المعتزلة وهم أئمة الكلام ـ سماه نفاة اسماء الله الحسنى مشبهاً حشويا مجسما : كما فعلت القرامطة الحاكمية الباطنية وغيرهم ، وقالوا : اذا قلتم انه موجود عليم حي قدير فهذا هو القول بالتشبيه والتجسيم والحشو ، فان ذلك مشابهة لغيره من المخلوقات ، ولانه لا يعقل موجود حي عليم قدير الا جسما ، ولان هذه الأسماء تستلزم الصفات . والصفات تستلزم التجسيم .

فان كان الرجل ممن ينفي الاسماء والصفات ـ كما تفعله غلاة الجهمية والقرامطة والفلاسفة ـ فلا بد له ان يثبت انه موجود .

وحينئذ فتقول له النفاة : أنت مجسم مشبه حشوي ؛ لأنه اذا كان موجوداً فقد شاركه غيره فى معنى الوجود وهو التشبيه ؛ لأنه لا يعقل موجود إلا جسم او قائم بجسم ؛ فحينئذ يحتاج ان يقول : لاموجود ولا معدوم ، ولاحي ولاميت ، او لا موجود ولا لا موجود ، ولا حي ولا لاحي ، فيلزم نفي النقيضين جميعاً وما هو فى معنى النقيضين ، وذلك من اعظم الامور الباطلة فى بديهة العقل ، مع انه يلزم على قياس قولهم تشبيهه بالممتنعات ؛ لأن ماليس بموجود ولا معدوم لا تكون له حقيقة اصلا ـ لا موجودة ولا معدومة ـ بل هو امر مقدر فى الاذهان لا يتحقق فى الأعيان ، هذا مع ما التزمه من الكفر الصريح .

ولو قدر انه نفى الوجود الواجب القديم بالكلية لكان مع الكفر الذي هو اصل كل كفر قد كابر القضايا الضرورية ؛ فانا نشهد الموجودات ونعلم ان كل موجود إما قديم ، وإما محدث ، وإما واجب موجود بنفسه ، وإما ممكن بنفسه موجود بغيره . وكل محدث وممكن بنفسه موجود بغيره فلا بد له من قديم واجب بنفسه ، فالوجود بالضرورة يستلزم اثبات موجود قديم . ومن الوجود ما هو ممكن محدث : كما نشهده فى المحدثات من الحيوان والنبات .

فاذا علم بضرورة العقول أن الوجود فيه ماهو موجود قديم واجب بنفسه ، وفيه ما هو محدث موجود ممكن بنفسه ، فهذان الموجودان اتفقا فى مسمى

الوجود ، وامتاز واحد منها عن الآخر بخصوص وجوده ، فمن لم يثبت ما بين الموجودين من الاتفـاق وما بينهما من الافتراق وإلا لزمـه ان تـكون الموجودات كلها قديمة واجبة بانفسها ، أو محـدثة ممكنة مفتقرة الى غـيرها ، وكلاهما معلوم الفساد بالاضطرار . فتعين اثبات الاتفاق من وجه والامتياز من وجه ، ونحن نعلم ان ما امتاز به الخالق الموجود عن سائر الموجودات أعظم مما تمتاز به سـائر الموجودات بعضها عن بعض ، فاذا كان « الملك » و « البعوض » قد اشتركا فى مسمى الوجود والحي مع تفاوت ما بينهما ، فالخالق سبحانه أولى بمباينته للمخلوقات ؛ وان حصلت الموافقة فى بعض الاسماء والصفات .

فصــــل

اذا ظهرت هذه المقدمة تبين لنا ان قول القائل : كلما قام دليل العقل على أنه يدل على التجسيم كان متشابهاً جـواب لا ينقطع به النزاع ، ولا يحصــل به الانتفاع ولا يحصل به الفرق بين الصحيح والسقيم والزائغ والقويم .

وذلك انه ما من ناف ينفي شيئاً من الاسمـاء والصفات الا وهو يزعم : أنه قد قام عنده دليل العقل على أنه يدل على التجسيم ، فيكون متشابهاً ، فيلزم حينئذأن تكون جميع الاسماء والصفات متشابهات، وحينئذ فيلزم التعطيل المحض وان لا يفهم من اسماء الله تعـالى وصفاته معنى ، ولا يميز بين معنى الحي والعليم ، والقدير والرحيم ، والجبار والسـلام ، ولا بين معنى الخلق والاستواء ، وبين الاماتة والاحياء ، ولا بين المجيء والاتيان ، وبين العفو والغفران .

بيان ذلك : ان من نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة والقرامطة الباطنيـة ومن وافقهم من الفلاسفة يقولون ؛ اذا قلتم ؛ ان القرآن غير مخلوق ، وان لله تعالى علماً وقدرة وارادة . فقد قلتم بالتجسيم ؛ فانه قد قام دليل العقل على ان هذا يدل على التجسيم ؛ لأن هذه معاني لاتقوم بنفسها ؛ لاتقوم الا بغيرها سواء سميت صفاتاً او اعراضاً أو غير ذلك .

قالوا: ونحن لا نعقل قيام المعنى الا بجسم، فاثبات معنى يقوم بغير جسم غير معقول. فان قال المثبت: بل هذه المعانى يمكن قيامها بغير جسم، كما أمكن عندنا وعندكم اثبات عالم قادر ليس بجسم. قالت المثبتة: الرضا، والغضب والوجه، واليد، والاستواء، والمجيء وغير ذلك: فأثبتوا هذه الصفات أيضاً وقولوا: انها تقوم بغير جسم.

فان قالوا: لا يعقل رضا، وغضب؛ إلا ما يقوم بقلب هو جسم ولا نعقل وجهاً ويداً الا ما هو بعض من جسم. قيل لهم: ولا نعقل علما إلا ما هو قائم بجسم، ولا قدرة إلا ما هو قائم بجسم، ولا نعقل سمعاً وبصراً وكلاماً الا ما هو قائم بجسم. فلمَ فرقتم بين المتماثلين؟ وقلتم: ان هذه يمكن قيامها بغير جسم وهذه لا يمكن قيامها إلا بجسم وهما فى المعقول سواء.

فان قالوا: الغضب هو غليان دم القلب لطلب الانتقام؛ والوجه هو ذو الانف والشفتين واللسان والخد؛ او نحو ذلك.

قيل لهم: إن كنتم تريدون غضب العبد ووجه العبد فوزانه ان يقال لكم: ولا يعقل بصر إلا ما كان بشحمة، ولا سمع إلا ما كان بصماخ، ولا كلاماً إلا ما كان بشفتين ولسان؛ ولا إرادة إلا ما كان لاجتلاب منفعة او استدفاع مضرة؛ وانتم تثبتون للرب السمع والبصر والكلام والارادة على خلاف صفات العبد؛ فان كان ما تثبتونه مماثلاً لصفات العبد لزمكم التمثيل فى الجميع، وان كنتم تثبتونه على الوجه اللائق بجلال الله تعالى من غير مماثلة بصفات المخلوقات فأثبتوا الجميع على هذا الوجه المحدود، ولافرق بين صفة وصفة؛ فان ما نفيتموه

من الصفات يلزمكم فيه نظير ما أثبتموه ، فاما ان تعطلوا الجميع وهو ممتنع ؛ وإما ان تمثلوه بالمخلوقات وهو ممتنع ، وإما ان تثبتوا الجميع على وجه يختص به لا يماثله فيه غيره . وحينئذ فلا فرق بين صفة وصفة ، فالفرق بينهما باثبات احدهما ونفي الآخر فراراً من التشبيه والتجسيم قول باطل يتضمن الفرق بين المتماثلين والتناقض فى المقالتين .

فان قال : دليل العقل دل على أحدهما دون الآخر كما يقال : انه دل على الحياة والعلم والارادة ؛ دون الرضا والغضب ، ونحو ذلك .

فالجواب من وجوه :

(أحدها) : ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول عليه ؛ فهب انه لم يعلم بالعقل ثبوت احدها فانه لا يعلم نفيه بالعقل ايضاً ولا بالسمع ، فلا يجوز نفيه ؛ بل الواجب إثباته ان قام دليل على إثباته والاتوقف فيه .

(الثاني) : ان يقال : انه يمكن إقامة دليل العقل على حبه وبغضه ، وحكمته ورحمته ، وغير ذلك من صفاته ؛ كما يقام على مشيئته كما قد بين فى غير هذا الموضع .

(الثالث) : ان يقال : السمع دل على ذلك ، والعقل لا ينفيه فيجب العمل بالدليل السالم عن المعارض . فان عاد فقال : بل العقل ينفي ذلك ؛ لأن هذه الصفات تستلزم التجسيم والعقل ينفي التجسيم . قيل له : القول فى هذه الصفات التى تنفيها كالقول فى الصفات التى اثبتها ؛ فان كان هذا مستلزماً

للتجسيم فكذلك الآخر ، وان لم يكن مستلزماً للتجسيم فكذلك الآخر . فدعوى المدعي الفرق بينهما بأن احدهما يستلزم التشبيه ، أو التجسيم دون الآخر تفريق بين المتماثلين ، وجمع بين النقيضين ؛ فان ما نفاه في احدهما اثبته في الآخر ، وما اثبته في احدهما نفاه في الآخر ، فهو يجمع بين النقيضين .

ولهذا قال المحققون : كل من نفى شيئاً من الأسماء والصفات الثابتة بالكتاب والسنة فانه متناقض لا محالة ؛ فان دليل نفيه فيما نفاه هو بعينه يقال فيما أثبته ، فان كان دليل العقل صحيحاً بالنفي وجب نفي الجميع ، وان لم يكن لم يجب نفي شيء من ذلك ، فاثبات شيء ونفي نظيره تناقض باطل .

فان قال المعتزلي : إن الصفات تدل على التجسيم ؛ لأن الصفات أعراض لا تقوم إلا بجسم ؛ فلهذا تأولت نصوص الصفات دون الأسماء . قيل له : يلزمك ذلك في الأسماء ؛ فان ما به استدللت على ان من له حياة وعلم وقدرة لا يكون إلا جسما يستدل به خصمك على ان العليم القدير الحي لا يكون إلا جسما ، فيقال لك : إثبات حي عليم قدير لا يخلو إما ان يستلزم التجسيم اولا يستلزم ، فان استلزم لزمك إثبات الجسم فلا يكون لرؤيته محدوداً على التقديرين ،[1] وان لم يستلزم امكن ان يقال : ان اثبات العلم والقدرة والارادة لا يستلزم التجسيم ، فان كان هذا لا يستلزم فهذا لا يستلزم ، وان كان هذا يستلزم فهذا يستلزم ، فلا فرق بينهما ، وان فرق فهو تناقض جلي .

فان قال الجهمي ، والقرمطي ، والفلسفي الموافق لهما : انا انفي الأسماء

(١) كذا بالأصل .

والصفات معاً ، قيل له : لا يمكنك ان تنفي جميع الاسماء ؛ اذ لا بد من اشارة القلب وتعبير اللسان عما تثبته . فان قلت : ثابت موجود محقق ، معلوم قـديم واجب . اى شيء قلت كنت قد سميته ، وهب انك لا تنطق بلسانك : اما ان تثبت بقلبك موجوداً واجباً قديماً ، واما ان لا تثبته ، فان لم تثبته كان الوجـود خالياً عن موجد واجب قديم ، وحينئذ فتكون الموجودات كلها محـدثة ممكنة، وبالاضطرار يعلم ان المحدث الممكن لا يوجد الا بقديم واجب . فصـار نفيك له مستلزماً لاثباته ، ثم هذا هو الـكفر والتعطيل الصريح الذي لا يقول به عاقل.

وان قلت : انا لا أخطر ببالي النظر فى ذلك ولا أنطق فيه بلسانى . قيل لك : اعراض قلبك عن العلم ولسانك عن النطق لا يقتضى قلب الحقائق ولا عدم الموجودات ؛ فان ما كان حقاً موجوداً ثابتاً فى نفسه فهو كـذلك علمته او جهلته ، وذكرته او نسيته ، وذلك لا يقتضى الا الجهل بالله تعالى والغفلة عن ذكر الله ، والاعراض عنه والـكفر به ، وذلك لا يقتضي انه فى نفسه ليس حقاً موجوداً له الأسماء الحسنى والصفات العلى .

ولا ريب ان هذا هو غاية القرامطة الباطنية والمعطلة الدهرية : انهم يبقون فى ظلمة الجهل وضلال الـكفر ؛ لا يعرفون الله ولا يذكرونه ، ليس لهم دليل على نفيه ونفى اسمائه وصفاته ؛ فان هذا جزم بالنفى وهم لا يجزمون ولا دليل لهم على النفى؛ وقد أعرضوا عن أسمائه وآياته وصاروا جهـالا به ؛ كافرين به غافلين عن ذكره ؛ موتى القلوب عن معرفته ومحبته وعبادته .

ثم إذا فعلوا ذلك بزعمهم لئلا يقعوا فى « التشبيه والتجسيم » قيل لهم : ما فررتم اليه شر مما فررتم عنه! فان الاقرار بالصانع على أي وجه كان خير من نفيه. وايضاً فان هذا العالم المشهود : كالسماء والأرض ، إن كان قديماً واجباً بنفسه فقد جعلتم الجسم المشهود قديماً واجباً بنفسه ، وهذا شر مما فررتم منه . وإن لم يكن قديماً واجباً بنفسه لزم ان يكون له صانع قديم واجب بنفسه ، وحينئذ تتضح معرفته وذكره بأن اثبات الرب بالقلب واللسان حق لا ريب فيه سمعاً وعقلاً ؛ فان كان ذلك مستلزماً لما سميتموه تشبيهاً وتجسيماً فلازم الحق حق ، وان لم يكن مستلزماً له أمكنكم إثباته بدون هذا الكلام . فظهر تناقض النفاة كيف صرفت عليهم الدلالات ، وظهر تناقض من يثبت بعض الصفات دون بعض .

فان قالت «النفاة» : انما نفينا الصفات لأن دليلنا على حدوث العالم وإثبات الصانع دل على نفيها ؛ فان الصانع اثبتناه بحدوث العالم ، وحدوث العالم انما اثبتناه بحدوث الأجسام ، والأجسام انما اثبتنا حدوثها بحدوث الصفات التى هي الأعراض . او قالو : انما اثبتنا حدوثها بحدوث الافعال التى هي الحركات ، وان القابل لها لا يخلو منها ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ؛ او ان ما قبل المجيء والاتيان والنزول كان موصوفاً بالحركة ، وما اتصف بالحركة لم يخل منها أو من السكون الذي هو ضدها ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فاذا ثبت حدوث الأجسام قلنا : إن المحدث لا بد له من محدث فاثبتنا الصانع بهذا ؛

فلو وصفناه بالصفات او بالأفعال القائمة به لجاز ان تقوم الافعال والصفات بالقديم وحينئذ فلا يكون دليلاً على حدوث الاجسام ، فيبطل دليل اثبات الصانع .

فيقال لهم : الجواب من وجوه :

(احدها) : ان بطلان هذا الدليل المعين لا يستلزم بطلان جميع الادلة ، واثبات الصانع له طرق كثيرة لا يمكن ضبط تفاصيلها وإن امكن ضبط جملها .

(الثاني) : ان هذا الدليل لم يستدل به احد من الصحابة والتابعين ولا من أئمة المسلمين ، فلو كانت معرفة الرب عز وجل والايمان به موقوفة عليه للزم انهم كانوا غير عارفين بالله ولا مؤمنين به ، وهذا من اعظم الكفر باتفاق المسلمين .

(الثالث) : ان الانبياء والمرسلين لم يأمروا احداً بسلوك هذا السبيل ، فلو كانت المعرفة موقوفة عليه وهي واجبة لكان واجباً ، وان كانت مستحبة كان مستحباً ، ولو كان واجباً او مستحباً لشرعه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو كان مشروعاً لنقلته الصحابة .

فصـــــل

فى جمل « مقالات الطوائف » و « موادهم »

اما (باب الصفات والتوحيد) : فالنفي فيه فى الجملة قول «الفلاسفة والمعتزلة ، وغيرهم من الجهمية » وان كان بين الفلاسفة والمعتزلة نوع فرق ؛ وكذلك بين البغداديين والبصريين اختلاف فى السمع والبصر ، هل هو علم او إدراك غير العلم ؟ وفى الارادة.

وهذا المذهب الذي يسميه السلف : قول « جهم » لأنه اول من اظهره فى الاسلام ، وقد بينت إسناده فيه فى غير هذا الموضع ؛ انه متلقى من الصابئة الفلاسفة ، والمشركين البراهمة ، واليهود السحرة .

والاثبات فى الجملة مذهب «الصفاتية» من الكلابية والأشعرية ، والكرامية واهل الحديث ، وجمهور الصوفية والحنبلية ، واكثر المالكية والشافعية ، إلا الشاذ منهم ، وكثير من الحنفية او اكثرهم ، وهو قول السلفية ؛ لكن الزيادة فى الاثبات الى حد التشبيه هو قول «الغالية» من الرافضة ، ومن جهال اهل الحديث وبعض المنحرفين . وبين نفي الجهمية ، واثبات المشبهة مراتب .

«فالأشعرية» وافق بعضهم فى الصفات الخبرية ، وجمهورهم وافقهم فى الصفات الحديثية ؛ واما فى الصفات القرآنية فلهم قولان :

فالاشعري والباقلاني وقدماؤهم يثبتونها ، وبعضهم يقر ببعضها ؛ وفيهم تجهم من جهة اخرى ، فان الاشعري شرب كلام الجبائى شيخ المعتزلة ، ونسبته فى الكلام اليه متفق عليها عند اصحابه وغيرهم ؛ وابن الباقلاني اكثر اثباتاً بعد الاشعري فى « الابانة » . وبعد ابن الباقلانى ابن فورك ، فانه اثبت بعض ما فى القرآن .

و « اما الجويني » ومن سلك طريقته : فمالوا الى مذهب المعتزلة ؛ فان ابا المعالي كان كثير المطالعة لكتب ابى هاشم ، قليل المعرفة بالآثار ، فأثر فيه مجموع الامرين .

و « القشيري » تلميذ ابن فورك ؛ فلهذا تغلظ مذهب الاشعري من حينئذ ووقع بينه وبين الحنبلية تنافر بعد ان كانوا متوالفين او متسالمين .

و « اما الحنبلية » فأبو عبد الله ابن حامد قوي فى الاثبات ، جاد فيه ينزع[1] لمسائل الصفات الخبرية ؛ وسلك طريقه صاحبه القاضي ابو يعلى ؛ لكنه ألين منه وابعد عن الزيادة فى الاثبات .

واما ابو عبد الله بن بطة فطريقته طريقة المحدثين المحضة ، كأبى بكر

---

(١) يحتمل رسم الكلمة « يفرع »

الآجري فى « الشريعة » واللالكائي فى السنن والخلال مثله قريب منه ، والى طريقته يميل الشيخ ابو محمد ومتأخروا المحدثين .

و « اما التميميون » كأبي الحسن وابن ابى الفضل ، وابن رزق الله فهم أبعد عن الاثبات ، واقرب الى موافقة غيرهم ، وألين لهم ؛ ولهذا تتبعهم الصوفية ويميل اليهم فضلاء الاشعرية : كالباقلاني والبيهقى ؛ فان عقيدة احمد التى كتبها ابو الفضل هي التى اعتمدها البيهقي ، مع ان القوم ماشون على السنة .

واما « ابن عقيل » فاذا انحرف وقع فى كلامه مادة قوية معتزلية فى الصفات والقدر ، وكرامات الأولياء ؛ بحيث يكون الاشعري احسن قولاً منه ، واقرب الى السنة .

فان « الاشعري » ما كان ينتسب الا الى مذهب اهل الحديث ، وامامهم عنده احمد بن حنبل وقد ذكر « ابو بكر عبد العزيز » وغيره فى مناظراته : ما يقتضي انه عنده من متكلمي اهل الحديث ، لم يجعله مبايناً لهم ؛ وكانوا قديماً متقاربين ، إلا ان فيهم من ينكر عليه ما قد ينكرونه على من خرج منهم الى شيء من الكلام ؛ لما فى ذلك من البدعة ؛ مع انه فى اصل مقالته ليس على السنة المحضة ، بل هو مقصر عنها تقصيراً معروفاً .

و « الاشعرية » فيما يثبتونه من السنة فرع على الحنبلية ، كما ان متكلمة الحنبلية — فيما يحتجون به من القياس العقلي — فرع عليهم ؛ وانما وقعت الفرقة بسبب فتنة القشيري .

ولا ريب ان « الأشعرية » الخراسانيين كانوا قد انحـــرفوا الى التعطيل. وكثير من الحنبلية زادوا فى الاثبات .

وصنف (القاضي ابو يعلى) كتابه فى « إبطال التأويل » رد فيـــه على ابن فورك شيخ القشيري ، وكان الخليفة وغيره مائلين اليه ؛ فلما صار للقشيرية دولة بسبب السلاجقة جرت تلك الفتنة ، واكثر الحق فيها كان مع الفرائية مع نوع من الباطل ، وكان مع القشـيرية فيها نوع من الحق مع كثير من الباطل .

« فابن عقيل » انمـا وقع فى كلامه المـادة المعتزلية بسبب شيخه أبى علي ابن الوليد ، وابى القاسم بن التبان المعتزليين ؛ ولهذا له فى كتابه « اثبات التنزيه » وفى غيره كلام يضاهي كلام المريسي ونحوه ، لكن له فى الاثبات كلام كثير حسن وعليه استقر امره فى كتاب « الارشاد » مع أنه قد يزيد فى الاثبات ، لـكن مع هذا فمذهبه فى الصفات قريب من مذهب قدماء الاشعرية والـكلابية فى انه يقر ما دل عليه القرآن والخبر المتواتر ، ويتأول غيره ؛ ولهذا يقول بعض الحنبلية أنا اثبت متوسطاً بين تعطيل ابن عقيل وتشبيه ابن حامد .

والغزالي فى كلامه مادة فلسفية كبيرة ، بسبب كلام ابن سينا فى « الشفا » وغيره ؛ « ورسائل اخوان الصفا » وكلام ابي حيان التوحيدي .

واما المـادة المعتزلية فى كلامه فقليلة او معدومة كما ان المـادة الفلسفية فى كلام ابن عقيل قليلة او معدومة .

وكلامه فى « الاحياء » غالبه جيد ، لكن فيه مواد فاسدة : مادة فلسفية ، ومادة كلامية ، ومادة من ترهات الصوفية ؛ ومادة من الاحاديث الموضوعة .

وبينه وبين ابن عقيل قدر مشترك من جهة تناقض المقالات فى الصفات ؛ فانه قد يكفر فى احد الصفات بالمقالة التى ينصرها فى المصنف الآخر ؛ واذا صنف على طريقة طائفة غلب عليه مذهبها .

واما « ابن الخطيب » فكثير الاضطراب جداً ، لا يستقر على حال وانما هو بحث وجدل ، بمنزلة الذي يطلب ولم يهتد الى مطلوبه ؛ بخلاف ابى حامد فانه كثيراً ما يستقر .

و « الأشعرية » الأغلب عليهم انهم مرجئة فى « باب الاسماء والاحكام». جبرية فى « باب القدر » ؛ واما فى الصفات فليسوا جهمية محضة بل فيهم نوع من التجهم .

و « المعتزلة» وعيدية فى « باب الاسماء والاحكام». قدرية فى « باب القدر ». جهمية محضة — واتبعهم على ذلك متأخروا الشيعة وزادوا عليهم الامامة والتفضيل وخالفوهم فى الوعيد — وهم أيضاً يرون الخروج على الأئمة .

واما « الاشعرية » فلا يرون السيف موافقة لأهل الحديث وهم فى الجملة اقرب المتكلمين إلى مذهب اهل السنة والحديث .

و « الكلابية وكذلك الكرامية » فيهم قرب الى اهل السنة والحديث ، وان كان فى مقالة كل من الأقوال ما يخالف اهل السنة والحديث .

واما « السالمية » فهم والحنبلية كالشيء الواحد إلا فى مواضع مخصوصة، تجرى مجرى اختلاف الحنابلة فيما بينهم، وفيهم تصوف ومن بدع من اصحابنا هؤلاء[1] يبدع ايضاً التسمي فى الاصول بالحنبلية وغير ذلك، ولا يرى ان يتسمى احد فى الاصول إلا بالكتاب والسنة. وهذه « طريقة جيدة » لكن هذا مما يسوغ فيه الاجتهاد : فان مسائل الدق فى الأصول لا يكاد يتفق عليها طائفة ؛ إذ لو كان كذلك لما تنازع فى بعضها السلف من الصحابة والتابعين، وقد ينكر الشيء فى حال دون حال. وعلى شخص دون شخص.

واصل هذا ما قد ذكرته فى غير هذا الموضع : ان المسائل الخبرية قد تكون بمنزلة المسائل العملية ؛ وان سميت تلك «مسائل اصول» وهذه «مسائل فروع» فان هذه تسمية محدثة، قسمها طائفة من الفقهاء والمتكلمين ؛ وهو على المتكلمين والأصوليين أغلب ؛ لا سيما إذا تكلموا فى مسائل التصويب والتخطئة.

واما جمهور الفقهاء المحققين والصوفية فعندهم ان الأعمال اهم وآكد من مسائل الاقوال المتنازع فيها ؛ فان الفقهاء كلامهم إنما هو فيها، وكثيراً ما يكرهون الكلام فى كل مسألة ليس فيها عمل، كما يقوله مالك وغيره من اهل المدينة[2] بل الحق ان الجليل من كل واحد من الصنفين «مسائل اصول»، والدقيق « مسائل فروع ».

---

(١) خرم بالأصل مقدار سطر.

(٢) سقط فى الأصل نصف سطر.

فالعلم بوجوب الواجبات كمباني الاسلام الخمس ، وتحريم المحرمات الظاهرة المتواترة ، كالعلم بأن الله على كل شيء قدير ، وبكل شيء عليم ، وانه سميع بصير وان القرآن كلام الله ، ونحو ذلك من القضايا الظاهرة المتواترة ؛ ولهــذا من جحد تلك الاحكام العملية المجمع عليها كفر ، كما ان من جحد هذه كفر .

وقد يكون الاقرار بالأحكام العملية اوجب من الاقرار بالقضايا القولية ؛ بل هذا هو الغالب ، فان القضايا القولية يكفي فيها الاقرار بالجمل ؛ وهو الايمان بالله وملائـكته ، وكتبه ورسله ، والبعث بعد الموت ، والايمـان بالقـدر خيره وشره .

واما الأعمال الواجبة : فلا بد من معرفتها على التفصيل ؛ لأن العمل بهـا لا يمكن إلا بعد معرفتها مفصلة ؛ ولهذا تقر الأمة من يفصلها على الاطلاق ، وهم الفقهاء ؛ وان كان قد ينـكر على من يتـكلم فى تفصيل الجمل القولية ؛ للحاجة الداعية إلى تفصيل الأعمال الواجبة ، وعدم الحاجة الى تفصيل الجمل التى وجب الايمان بها مجملة .

وقولنا : إنها قد تـكون بمنزلتها يتضمن اشياء :

(منها) : انها تنقسم الى قطعي وظني .

و (منها) : ان المصيب وان كان واحداً فالمخطىء قد يكون معفوا عنه وقد يكون مذنباً ، وقد يكون فاسقاً ، وقد يكون كالمخطىء فى الاحكام العملية ،

سواء ؛ لكن تلك لكثرة فروعها ، والحاجة الى تفريعها : اطمأنت القلوب بوقوع التنازع فيها ، والاختلاف ، بخلاف هذه ؛ لأن الاختلاف هو مفسدة لا يحتمل إلا لدرء ما هو اشد منه .

فلما دعت الحاجة الى تفريع الأعمال وكثرة فروعها ، وذلك مستلزم لوقوع النزاع اطمأنت القلوب فيها الى النزاع ؛ بخلاف الامور الخبرية ؛ فان الاتفاق قد وقع فيها على الجمل ؛ فاذا فصلت بلا نزاع فحسن ؛ وان وقع التنازع فى تفصيلها فهو مفسدة من غير حاجة داعية الى ذلك .

ولهذا ذم اهل الاهواء والخصومات ، وذم اهل الجدل فى ذلك والخصومة فيه ؛ لأنه شر وفساد من غير حاجة داعية إليه ؛ لكن هذا القدر لا يمنع تفصيلها ومعرفة دقها وجلها .

والكلام فى ذلك إذا كان بعلم ولا مفسدة فيه ، ولا يوجب أيضاً تكفير كل من اخطأ فيها إلا ان تقوم فيه شروط التكفير ، هذا لعمرى فى الاختلاف الذي هو تناقض حقيقي .

فأما سائر وجوه الاختلاف كاختلاف التنوع والاختلاف الاعتباري واللفظي ، فأمره قريب ، وهو كثير او غالب على الخلاف فى المسائل الخبرية .

واما « الصوفية والعباد » بل وغالب العامة ، فالاعتبار عندهم بنفس الأعمال الصالحة ، وتركها ؛ فاذا وجدت ــ دخل الرجل بذلك فيهم ــ وان اخطأ فى

بعض المسائل الخبرية ــ والا لم يدخل ولو اصاب فيهــا ؛ بل هم معرضون عن اعتبارها ، والأصول عندهم هي[١] ويسمون هذه الاصول[٢] .

ومما يتصل بذلك : ان المسائل الخبرية العلمية قد تكون واجبة الاعتقاد ، وقد تجب فى حال دون حال ، وعلى قوم دون قوم ؛ وقد تكون مستحبة غير واجبة ، وقد تستحب لطائفة او فى حال كالاعمال سواء .

وقد تكون معرفتها مضرة لبعض الناس فلا يجوز تعريفه بها ، كما قال على ــ رضي الله عنه ــ : « حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون ؛ أتحبون ان يكذب الله ورسوله » وقال ابن مسعود رضي الله عنه : « ما من رجل يحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم » .

وكذلك قال ابن عباس ــ رضي الله عنه ــ لمن سأله عن قوله تعالى : (الله الذي خلق سبع سموات) . الآية فقال : ما يؤمنك اني لو اخبرتك بتفسيرها لكفرت؟ وكفرك تكذيبك بها . وقال لمن سأله عن قوله تعالى: (تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة) هو يوم أخبر الله به ؛ الله أعلم به ومثل هذا كثير عن السلف .

فاذا كان العلم « بهذه المسائل » قد يكون نافعاً ، وقد يكون ضاراً لبعض الناس ، تبين لك ان القول قد ينكر فى حال دون حال ، ومع شخص

(١ و٢) سقط كلمات فى الأصل .

دون شخص ؛ وان العالم قد يقول القولين الصوابين ، كل قول مع قوم ؛ لأن ذلك هو الذى ينفعهم ؛ مع ان القولين صحيحان لا منافاة بينهما ؛ لكن قد يكون قولهما جميعاً فيه ضرر على الطائفتين ؛ فلا يجمعهما إلا لمن لا يضره الجمع .

وإذا كانت قد تكون قطيعة ، وقد تكون اجتهادية : سوغ اجتهاديتها ما سوغ فى المسائل العملية ، وكثير من تفسير القرآن ، او اكثره من هذا الباب ؛ فان الاختلاف فى كثير من التفسير هو من باب المسائل العلمية الخبرية لا من باب العملية ؛ لكن قد تقع الأهواء فى المسائل الكبار ، كما قد تقع فى مسائل العمل .

وقد ينكر احد القائلين على القائل الآخر قوله انكاراً يجعله كافراً ، او مبتدعا فاسقاً ، يستحق الهجر وان لم يستحق ذلك ، وهو ايضاً اجتهاد .

وقد يكون ذلك التغليظ صحيحاً فى بعض الاشخاص ، او بعض الأحوال ، لظهور السنة التى يكفر من خالفها ؛ ولما فى القول الآخر من المفسدة الذي يبدع قائله ؛ فهذه امور ينبغي ان يعرفها العاقل ؛ فان القول الصدق إذا قيل : فان صفته الثبوتية اللازمة ان يكون مطابقاً للمخبر .

اما كونه عند المستمع معلوماً ، او مظنوناً ، او مجهولاً ، او قطعياً ، او ظنياً او يجب قبوله ، او يحرم ، او يكفر جاحده ، او لا يكفر ؛ فهذه احكام عملية تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال .

فاذا رأيت إماماً قد غلظ على قائل مقالته ، او كفره فيها فلا يعتبر هذا حكماً عاماً فى كل من قالها ، إلا إذا حصل فيه الشرط الذي يستحق به التغليظ عليه ، والتكفير له ؛ فان من جحد شيئاً من الشرائع الظاهرة ، وكان حديث العهد بالاسلام ، او ناشئاً ببلد جهل لا يكفر حتى تبلغه الحجة النبوية .

وكذلك العكس إذا رأيت المقالة المخطئة قد صدرت من إمام قديم فاغتفرت ؛ لعدم بلوغ الحجة له ؛ فلا يغتفر لمن بلغتـه الحجة ما اغتفر للأول ، فلهذا يبدع من بلغته احاديث عذاب القبر ونحوها إذا أنكر ذلك ، ولا تبدع عائشة ونحوها ممن لم يعرف بأن الموتى يسمعون فى قبورهم ؛ فهذا اصل عظيم فتدبره فانه نافع .

وهو ان ينظر فى« شيئين فى المقالة» هل هي حق؟ ام باطل؟ ام تقبل التقسيم فتكون حقاً باعتبار ، باطلاً باعتبار ؟ وهو كثير وغالب ؟ .

ثم النظر الثاني فى حكمه اثباتاً ، او نفياً ، او تفصيلاً ، واختلاف احوال الناس فيه فمن سلك هذا المسلك اصاب الحق قولا وعملاً ، وعرف إبطال القول واحقاقه وحمده ، فهذا هذا والله يهدينا ويرشدنا ، إنه ولي ذلك والقادر عليه .

فصل

قد عرف ان الاشياء لها وجود فى « الاعيان » ووجود فى « الاذهان » ووجود فى « اللسان » ووجود فى « البنان » وهو : العيني ، والعلمي ، واللفظي ، والرسمي .

ثم قال : من قال : إن الوجود العينى والعلمي لا يختلف باختلاف الاعصار والامصار ، والامم ؛ بخلاف اللفظي والرسمي فان اللغات تختلف باختلاف الامم كالعربية والفارسية ، والرومية والتركية .

وهذا قد يذكره بعضهم فى « كلام الله تعالى » انه هو المعنى الذي لا يختلف باختلاف الامم ، دون الحروف التى تختلف ؛ كما هو قول الكلابية والاشعرية ، ويضمون الى ذلك ، الى ان كتبه انما اختلفت لاختلاف لفظها فقط ؛ فكلامه بالعبرية هو التوراة ، وبالعربية هو القرآن ، كما يقولون : ان « المعنى القديم » يكون امراً ونهياً وخبراً ؛ فهذه صفات عارضة له ؛ لا انواع له .

ويذكر بعضهم هذا القول مطلقاً فى « اصول الفقه » فى مسائل اللغات ، ويذكره بعضهم فى مسألة الاسم والمسمى ، واسماء الله الحسنى ، كأبي حامد .

قلت : وهذا القول فيه نظر ، وبعضه باطل ؛ وذلك ان الفاظ اللغات (منها) متفق عليه ، كالتنور ، وكما يوجد من الاسماء المتحدة فى اللغات .

و (منها) : متنوع كأكثر اللغات ، واختلافها اختلاف تنوع لا تضاد ؛ كاختلاف الاسمين للمسمى الواحد .

وكذلك معاني اللغات ؛ فان « المعنى الواحد » الذي تعلمه الأمم ؛ وتعبر عنه كل امة بلسانها ؛ قد يكون ذلك المعنى واحداً بالنوع فى الأمم ؛ بحيث لا يختلف كما يختلف اللفظ الواحد بالعربية .

وقد يكون تصور ذلك المعنى متنوعاً فى الأمم مثل : ان يعلمه أحدهم بنعت ، ويعبر عنه باعتبار ذلك النعت ، وتعلمه الأمة الأخرى بنعت آخر ، وتعبر عنه باعتبار ذلك النعت ، كما هو الواقع فى اسماء الله واسماء رسوله ، وكتابه ، وكثير من الأسماء المعبر بها عن الأشياء المتفق على علمها فى الجملة « فتكرى ، وخداي ، ونست شك » ، ونحوذلك . وان كانت اسماء لله تعالى فليس معناها مطابقاً من كل وجه لمعنى اسم الله ؛ وكذلك بيغنبر وبهشم ونحو ذلك .

ولهذا اذا تأملت الألفاظ التى يترجم بها القرآن — من الألفاظ الفارسية والتركية وغيرها — تجد بين المعاني نوع فرق ، وان كانت متفقة فى الأصل ، كما ان اللغتين متفقة فى الصوت ، وإن اختلفت فى تأليفه ؛ وقد تجد التفاوت بينها أكثر من التفاوت بين الألفاظ « المتكافئة » — الواقعة بين المترادفة والمتباينة — كالصارم والمهند ؛ وكالريب والشك ، والمور والحركة ، والصراط والطريق .

وتختلف اللغتان أيضاً فى قدر ذلك المعنى ، وعمومه وخصوصه ؛ كما تختلف فى حقيقته ونوعه ، وتختلف ايضاً فى كيفيته وصفته وغير ذلك .

بل الناطقان بالاسم الواحد باللغة الواحدة يتصور أحدهما . منه مالم يتصور الآخر حقيقته وكميته وكيفيته وغير ذلك ؛ فاذا كان المعنى المدلول عليه بالاسم الواحد لا يتحد من كل وجه فى قلب الناطقين ؛ بل ولا فى قلب الناطق الواحد فى الوقتين ؛ فكيف يقال انه يجب اتحاده فى اللغات المتعددة .

يوضح ذلك أن ما تعلمه الملائكة منه ليس على حد ما يعلمه البشر ، وما يعلمه الله فيه ليس على حد ما تعلمه الملائكة ؛ لكن الاختلاف اختلاف تنوع لا تضاد .

وأما قول من قال : ان معاني الكتب المنزلة سواء ففساده معلوم بالاضطرار ، فانا لو عبرنا عن معانى القرآن بالعبرية وعن معانى التوراة بالعربية : لكان احد المعنيين ليس هو الآخر ، بل يعلم بالاضطرار تنوع معانى الكتب واختلافها اختلاف تنوع أعظم من اختلاف حروفها ؛ لما بين العربية والعبرية من التفاوت ؛ وكذلك معانى البقرة ليست هي معانى آل عمران .

وأبعد من ذلك جعل الأمر هو الخبر ، ولا ينكر ان هذه المختلفات قد تشترك فى حقيقة ما ، كما ان اللغات تشترك فى حقيقة ما ، فان جاز أن يقال : إنها واحدة مع تنوعها : فكذلك اللغات سواء ، بل اختلاف المعاني اشد .

اما دعوى كون احدها صفة حقيقية ، والأخرى وضعية : فليس كذلك ،

وهذا موضع ينتفع به فى « الأسماء واللغات » و « فى أصول الدين » و « الفقه » وفى معرفة « ترجمة اللغات » .

وايضاً : لم يجر العرف بأن اللغة الواحدة ، واللفظ الواحد ، [يكون] النطق به من جميع الناطقين على حد واحد، ليس فيه تفاوت اصلاً ، فان حصل المقصود بالجميع فكذلك المعنى الواحد ، فان اللغات وإن اختلفت فقد يحصل أصل المقصود بالترجمة ، فكذلك المعاني : فان الترجمة تكون فى اللفظ والمعنى. ولهذا سمى المسلمون ابن عباس ترجمان القرآن وهو يترجم اللفظ[١]

---

(١) خرم بقدر نصف سطر .

فصــــل

مما يبين ان طريقة اتباع الأنبياء من « اهل السنة » هي الموصلة الى الحق دون طريقة من خالفهم من الفلاسفة ، والمتكلمين : ان المقصود هو العلم ، وطريقه هو الدليل ، والأنبيـاء جاؤوا بالاثبات المفصل والنفي المجمل ، كاثبات الصفات لله مفصلة ، ونفي الكفؤ عنه .

و « الفلاسـفة » يجيئون بالنفي المفصل : ليس بكذا ولا كذا . فاذا جاء الاثبـات اثبتوا وجوداً مجملاً ، واضطربوا فى « اول مقامات ثبوته » وهو ان وجوده هو عين ذاته ، او صفة ذاتية لها ، او عرضية ؟ ونحو ذلك من النزاعات الذهنية اللفظية .

ومعلوم ان النفي لا وجود له ، ولا يعلم النفي والعدم إلا بعد العلم بالثبوت والوجود ، حتى ان طائفة من المتكلمين نفوا العلم بالمعدوم ، إلا إذا جعل شيئاً لأن العلم ـ فيمازعموا ـ لا بد ان يتعلق بشيء ، والتحقيق ان العلم بالعدم يحصل بواسطة العلم بالموجود فاذا علمنا انه « لا إله إلا الله » تصورنا الهاً موجوداً . وعلمنا عدم ما تصورناه إلا عن الله .

وكذلك سائر ما تنفيه لا بد ان تتصوره اولاً ثم تنفيه ولا تتصوره إلا بعد

تصور شيء موجود، ثم تتصور ما شابهه ، او ما يتركب من اجزائه، كتصور بحر زئبق وجبل ياقوت وآلهة متعـددة ، ونحو ذلك : ثم تنفيه ؛ وإلا فتصور معدوم مبتدع، لا يناسب الموجودات بوجه لا يمكن العقل إبداعه ؛ سواء كان من العلوم النظرية او العلمية، كتصور الفاعل ما يفعله قبل فعله .

فانه فى الحقيقة تصور معدوم ؛ ليوجد ؛ كما أن غـيره تصور معدوم ممكن او ممتنع يوجد ، او لا يوجد فالمعـدوم الفعلي وغير الفعلي لا يبتدعه عقل الانسان ، من غير مادة وجودية ، كما لا تبدع قدرته شيئاً من غير مادة وجودية وانما الابداع من خصائص الربوبية . وكيف يعلم ؟ وكيف يفعل ؟باب آخر .

فتبين بهذا : ان العلم بالموجود وصفاته ، هو الأصل ، وان العلم بالعدم المطلق والمقيد تبع له، وفرع عليه . وايضاً فالعلم بالعدم لا فائدة للعالم به، إلا لتمام العلم بالموجود، وتمام الموجود فى نفسه ؛ إذ تصور «لا شيء» لا يستفيد به العالم صفة كمال، لكن علمه بانتفاء النقائص مثلاً عن الموجود علم بكماله .

وكذلك العلم بنفي الشركاء عنه علم بوحدانيته التى هي من الـكمال، وكذلك تصور ما يراد فعله مفض الى وجود الفعل، وتصور مايراد تركه مفض الى الترك الذي هو عدم الشر ، الذي يكمل الموجود بعدمه .

وذلك ان هذا الذي ذكرته فى العلم والقول يقال مثله فى الارادة والعمل ؛ فان الارادة متوجهة الي الموجود بنفسه . الذي هو الفعل ، ومتوجهة الى العدم الذي هو الترك على طريق التبع ، لدفع الفساد عن المقصود الموجود.

سُئِلَ شيخ الاسلام :
قدس الله روحه

قال السائل : المسؤول من علماء الاسلام ، والسادة الاعلام ــ أحسن الله ثوابهم ، وأكرم نزلهم ومآبهم ــ ان يرفعوا حجاب الأجمال ، ويكشفوا قناع الاشكال عن « مقدمة » جميع أرباب الملل والنحل متفقون عليها ، ومستندون فى آرئهم اليها ؛ حاشا مكابراً منهم معانداً ، وكافراً بربوبية الله جاحداً .(١)

وهي ان يقال : « هذه صفة كمال فيجب لله اثباتها ، وهذه صفة نقص فيتعين انتفاؤها » لـكنهم فى تحقيق مناطها فى افراد الصفات متنازعون ، وفى تعيين الصفات لأجل القسمين مختلفون .

« فأهل السنة » يقولون : اثبات السمع والبصر ، والحياة والقدرة ، والعلم والـكلام وغيرها من «الصفات الخبرية » كالوجه واليدين ، والعينين ، والغضب والرضا ، و« الصفات الفعلية » ــ كالضحك والنزول والاستواء ــ صفات كمال ، واضدادها صفات نقصان .

---

(١) تسمى الرسالة الاكملية .

« والفلاسفة » تقول : اتصافه بهذه الصفات ان اوجب له كمالاً فقد استكمل بغيره ، فيكون ناقصاً بذاته ، وان اوجب له نقصاً لم يجز اتصافه بها .

« والمعتزلة » يقولون : لو قامت بذاته صفات وجودية لكان مفتقراً اليها وهي مفتقرة اليه ، فيكون الرب مفتقرا الى غيره ؛ ولأنها أعراض لا تقوم إلا بجسم . والجسم مركب ، والمركب ممكن محتاج ، وذلك عين النقص .

ويقولون أيضاً : لو قدر على العباد أعمالهم وعاقبهم عليها : كان ظالماً وذلك نقص . وخصومهم يقولون : لو كان فى ملكه مالا يريده لكان ناقصاً .

« والكلابية ومن تبعهم » ينفون صفات أفعاله ، ويقولون : لو قامت به لكان محلا للحوادث .. والحادث ان اوجب له كمالا فقد عدمه قبله . وهو نقص ، وان لم يوجب له كمالاً لم يجز وصفه به .

« وطائفة منهم » ينفون صفاته الخبرية ، لاستلزامها التركيب المستلزم للحاجة والافتقار . وهكذا نفيهم أيضا لمحبته ، لأنها مناسبة بين المحب والمحبوب ، ومناسبة الرب للخلق نقص : وكذا رحمته ، لان الرحمة رقة تكون فى الراحم ، وهي ضعف وخور فى الطبيعة . وتألم على المرحوم ، وهو نقص . وكذا غضبه لان الغضب غليان دم القلب طلبا للانتقام . وكذا نفيهم لضحكه وتعجبه ، لان الضحك خفة روح تكون لتجدد ما يسر ، واندفاع ما يضر . والتعجب استعظام للمتعجب منه .

و « منكروا النبوات » يقولون : ليس الخلق بمنزلة أن يرسل إليهم رسولا كما ان اطراف الناس ليسوا أهلا ان يرسل السلطان إليهم رسولاً .

و « المشركون » يقولون : عظمة الرب وجلاله يقتضي أن لا يتقرب إليه الا بواسطة وحجاب ، فالتقرب إليه ابتداء من غير شفعاء ووسائط غض من جنابه الرفيع .

هذا وان القائلين بهذه « المقدمة » لا يقولون بمقتضاها ، ولا يطردونها ، فلو قيل لهم : ايما اكمل ؟ ذات توصف بسائر انواع الادراكات : من الشم والذوق واللمس ، أم ذات لا توصف بها كلها ؟ لقالوا الاولى اكمل ، ولم يصفوا بها كلها الخالق .

و (بالجملة) فالكمال والنقص من الأمور النسبية ، والمعاني الاضافية ، فقد تكون الصفة كمالا لذات ونقصاً لأخرى ، وهذا نحو الأكل والشرب والنكاح: كمال للمخلوق ، نقص للخالق ، وكذا التعاظم والتكبر والثناء على النفس: كمال للخالق ، نقص للمخلوق ، واذا كان الأمر كذلك فلعل ما تذكرونه من صفات الكمال انما يكون كمالاً بالنسبة الى الشاهد ، ولا يلزم ان يكون كمالاً للغائب كما بين ؛ لاسيما مع تباين الذاتين .

وان قلتم : نحن نقطع النظر عن متعلق الصفة وننظر فيها ، هل هي كمال او نقص ؟ فلذلك نحيل الحكم عليها بأحدهما ، لانها قد تكون كمالاً لذات، نقصا لأخرى ، على ماذكر .

وهذا من العجب ان « مقدمة » وقع عليها الاجماع ، هي منشأ الاختلاف والنزاع !! فرضي الله عمن بين لنا بياناً يشفي العليل ، ويجمع بين معرفة الحكم وإيضاح الدليل . انه تعالى سميع الدعاء ، وأهل الرجاء . وهو حسبنا ونعم الوكيل .

فأجاب رضي الله عنه :

الحمد لله . الجواب عن هذا السؤال مبني على « مقدمتين » .

(احداها) ان يعلم ان الكمال ثابت لله ، بل الثابت له هو اقصى ما يمكن من الاكملية ، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه الا وهو ثابت للرب تعالى ، يستحقه بنفسه المقدسة ، وثبوت ذلك مستلزم نفي نقيضه ؛ فثبوت الحياة يستلزم نفي الموت ، وثبوت العلم يستلزم نفي الجهل ، وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز ، وان هذا الكمال ثابت له بمقتضى الادلة العقلية والبراهين اليقينية ، مع دلالة السمع على ذلك .

ودلالة القرآن على الامور (نوعان) :

(احدهما) خبر الله الصادق ، فما اخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به .

و(الثانى) دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الادلة العقلية الدالة على المطلوب . فهذه دلالة شرعية عقلية ، فهى «شرعية» لأن الشرع دل عليها ، وارشد اليها ؛ و«عقلية» لأنها تعلم صحتها بالعقل . ولا يقال : انها لم تعلم إلا بمجرد الخبر .

وإذا اخبر الله بالشيء ، ودل عليه بالدلالات العقلية : صار مدلولا عليه بخبره . ومدلولا عليه بدليله العقلى الذي يعلم به ، فيصير ثابتا بالسمع والعقل ، وكلاهما داخل فى دلالة القرآن التى تسمى « الدلالة الشرعية » .

وثبوت «معنى الكمال» قد دل عليه القرآن بعبارات متنوعة ، دالة على معانى متضمنة لهذا المعنى . فما فى القرآن من اثبات الحمد له ، وتفصيل محامده ، وان له المثل الأعلى ، واثبات معاني أسمائه ، ونحو ذلك : كله دال على هذا المعنى .

وقد ثبت لفظ «الكامل» فيما رواه ابن ابي طلحة عن ابن عباس فى تفسير: (قل هو الله احد ۞ الله الصمد) ان «الصمد» هو المستحق للكمال . وهو السيد الذي كمل فى سؤدده ، والشريف الذي قد كمل فى شرفه . والعظيم الذي قد كمل فى عظمته ، والحكم الذي قد كمل فى حكمه ، والغني الذي قد كمل فى غناه ، والجبار الذي قد كمل فى جبروته ، والعالم الذي قد كمل فى علمه ، والحكيم الذى قد كمل فى حكمته . وهو الشريف الذي قد كمل فى انواع الشرف والسؤدد ، وهو الله سبحانه وتعالى .

وهذه صفة لا تنبغي إلا له ، ليس له كفؤ ولا كمثله شيء . وهكذا سائر صفات الكمال ، ولم يعلم أحد من الأمة نازع فى هذا المعنى ؛ بل هذا المعنى مستقر فى فطر الناس ؛ بل هم مفطورون عليه ، فانهم كما انهم مفطورون على الاقرار بالخالق ؛ فانهم مفطورون على انه اجل واكبر ، وأعلى واعلم وأعظم واكمل من كل شيء .

وقد بينا فى غير هـذا الموضع ان الاقرار بالخالق وكماله : يكون فطريا ضروريا فى حق من سلمت فطرته ، وان كان مع ذلك تقوم عليه الأدلة الكثيرة، وقد يحتاج الى الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة واحوال تعرض لها.

واما لفظ «الكامل» : فقد نقل الاشعري عن الجبائي انه كان يمنع ان يسمى الله كاملاً ، ويقول : الكامل الذى له ابعاض مجتمعة .

وهذا النزاع ان كان فى المعنى فهو باطل ؛ وان كان فى اللفظ فهو نزاع لفظي .

و(المقصود هنا) ان ثبوت الكمال له ونفى النقائص عنه مما يعلم بالعقل .

وزعمت « طائفة من اهـل الكلام » كابى المعالي والرازي ، والآمدي وغيرهم : ان ذلك لا يعلم إلا بالسمع الذي هو «الاجماع» وان نفى الآفات والنقائص عنه لم يعلم الا بالاجماع ، وجعلوا الطريق التى بها نفوا عنه ما نفوه انما هو نفي مسمى الجسم ونحو ذلك ؛ وخالفوا ما كان عليه شيوخ متكلمة الصفاتية ؛ كالاشعري ، والقاضي ، وابى بكر وابي اسحاق ، ومن قبلهم من السلف والائمة ، فى اثبات السمع والبصر والكلام له بالأدلة العقلية ، وتنزيهه عن النقائص بالادلة العقلية .

ولهذا صار هؤلاء يعتمدون فى اثبات هذه الصفات على مجرد السمع ، ويقولون : اذا كنا نثبت هذه الصفات بناء على نفي الآفات ، ونفي الآفات انما يكون بالاجماع الذي هو دليل سمعي، والاجماع انما يثبت بأدلة سمعية من الكتاب

والسنة ، قالوا : والنصوص المثبتة للسمع والبصر والكلام : اعظم من الآيات الدالة على كون الاجماع حجة ، فالاعتماد فى اثباتها ابتداء على الدليل السمعي الذي هو القرآن أولى واحرى .

والذي اعتمدوا عليه فى النفى ، من نفى مسمى التحيز ونحوه — مع انه بدعة فى الشرع لم يأت به كتاب ولا سنة ؛ ولا اثر عن احد من الصحابة والتابعين — هو متناقض فى العقل ، لا يستقيم فى العقل ؛ فانه ما من احد ينفي شيئاً خوفا من كون ذلك يستلزم ان يكون الموصوف به جسما الا قيل له فيما أثبته نظير ما قاله فيما نفاه ؛ وقيل له فيما نفاه نظير ما يقوله فيما اثبته ؛ كالمعتزلة لما اثبتوا انه حي عليم قدير ؛ وقالوا : انه لا يوصف بالحياة والعلم ، والقدرة والصفات ؛ لأن هذه اعراض لا يوصف بها الا ما هو جسم ؛ ولا يعقل موصوف الا جسم .

فقيل لهم : فأنتم وصفتموه بأنه حي عليم قدير ، ولا يوصف شيء بأنه عليم حى قدير الا ما هو جسم ، ولا يعقل موصوف بهذه الصفات الا ما هو جسم ، فما كان جوابكم عن الاسماء كان جوابنا عن الصفات ، فان جاز ان يقال بل يسمى بهذه الاسماء ما ليس بجسم ، جاز ان يقال : فكذلك يوصف بهذه الصفات ما ليس بجسم ، وان يقال : هذه الصفات ليست اعراضاً ، وان قيل : لفظ الجسم « مجمل » او « مشترك » وان المسمى بهذه الاسماء لا يجب ان يماثله غيره ، ولا ان يثبت له خصائص غيره ؛ جاز ان يقال : الموصوف بهذه الصفات لا يجب ان يماثله غيره ، ولا ان يثبت له خصائص غيره .

وكذلك اذا قال نفاة الصفات المعلومة بالشرع ، او بالعقل مع الشرع ، كالرضا والغضب ، والحب ، والفرح ، ونحو ذلك : هذه الصفات لا تعقل إلا لجسم . قيل لهم هذه بمنزلة الارادة والسمع ، والبصر والكلام ، فما لزم فى احدهما لزم فى الآخر مثله .

وهكذا نفاة الصفات من الفلاسفة ونحوهم ، اذا قالوا ثبوت هذه الصفات يستلزم كثرة المعاني فيه ، وذلك يستلزم كونه جسما أو مركبا ، قيل لهم : هذا كما اثبتم انه موجود واجب قائم بنفسه وانه عاقل ومعقول وعقل ، ولذيذ وملتذ[1] ولذة ، وعاشق ومعشوق وعشق ، ونحو ذلك .

فان قالوا : هذه ترجع الى معنى واحد ، قيل لهم : ان كان هذا ممتنعاً بطل الفرق ، وان كان ممكناً أمكن ان يقال فى تلك مثل هذه ، فلا فرق بين صفة وصفة . والكلام على ثبوت الصفات وبطلان أقوال النفاة مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : أن نبين ان ثبوت الكمال لله معلوم بالعقل ، وان نقيض ذلك منتف عنه ، فان الاعتماد فى الاثبات والنفي على هذه الطريق مستقيم فى العقل والشرع ؛ دون تلك ، خلاف ما قاله هؤلاء المتكلمون .

وجمهور اهل الفلسفة والكلام : يوافقون على ان الكمال لله ثابت بالعقل والفلاسفة تسميه التمام ، وبيان ذلك من وجوه : ــ

---

(١) نسخة ملذوذ

(منها) ان يقال : قد ثبت ان الله قديم بنفسه ، واجب الوجود بنفسه ، قيوم بنفسه ، خالق بنفسه ، الى غير ذلك من خصائصه . والطريقة المعروفة فى وجوب الوجود تقال فى جميع هذه المعانى .

فاذا قيل : الوجود اما واجب واما ممكن ، والممكن لا بد له من واجب ، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين ، فهو مثل ان يقال : الموجود اما قديم واما حادث ، والحادث لا بد له من قديم ، فيلزم ثبوت القديم على التقديرين ، والموجود اما غني واما فقير ، والفقير لا بد له من الغني ، فلزم وجود الغني على التقديرين . والموجود إما قيوم بنفسه وإما غير قيوم ، وغير القيوم لا بد له من القيوم ؛ فلزم ثبوت القيوم على التقديرين . والموجود إما مخلوق واما غير مخلوق ، والمخلوق لا بد له من خالق غير مخلوق ؛ فلزم ثبوت الخالق غير المخلوق على التقديرين ونظائر ذلك متعددة .

ثم يقال : هذا الواجب القديم الخالق اما ان يكون ثبوت الكمال الذى لا نقص فيه للممكن الوجود ممكناً له ، واما ان لا يكون . والثانى ممتنع ؛ لأن هذا ممكن للموجود المحدث الفقير الممكن ؛ فلأن يمكن للواجب الغنى القديم بطريق الاولى والاحرى ؛ فان كلاهما موجود . والكلام فى الكمال الممكن الوجود الذى لا نقص فيه .

فاذا كان الكمال الممكن الوجود ممكناً للمفضول فلأن يمكن للفاضل بطريق الاولى ؛ لأن ما كان ممكناً لما هو فى وجوده ناقص ، فلأن يمكن لما هو

فى وجوده اكمل منه بطريق الاولى ، لا سيما وذلك افضل من كل وجه فيمتنع اختصاص المفضول من كل وجه بكمال لا يثبت للافضل من كل وجه، بل ماقد ثبت من ذلك للمفضول فالفاضل احق به ؛ فلان يثبت للفاضل بطريق الاولى .

ولان ذلك الـكمال انما استفاده المخلوق من الخالق ، والذى جعل غيره كاملا هو احق بالـكمال منه ؛ فالذى جعل غيره قادراً اولى بالقدرة ، والذى علم غيره اولى بالعلم ، والذى احيا غيره اولى بالحياة . والفلاسفة توافق على هذا ، ويقولون : كل كمال للمعلول فهو من آثار العلة والعلة اولى به .

واذا ثبت امـكان ذلك له : فما جاز له من ذلك الـكمال الممكن الوجود فانه واجب له لا يتوقف على غيره ، فانه لو توقف على غيره لم يـكن موجوداً له إلا بذلك الغير . وذلك الغير ان كان مخلوقاً له لزم « الدور القبلى » الممتنع : فان مافى ذلك الغير من الامور الوجودية فهى منه . ويمتنع ان يكون كل من الشيئين فاعلا للاخر . وهذا هو « الدور القبلى » فان الشيء يمتنع ان يكون فاعلا لنفسه، فلأن يمتنع ان يكون فاعلاً لفاعله بطريق الأولى والأحرى .

وكذلك يمتنع ان يكون كل من الشيئين فاعلا لما به يصير الآخر فاعلا ، ويمتنع أن يكون كل من الشيئين معطياً للآخر كماله : فان معطي الـكمال أحق بالـكمال ؛ فيلزم ان يكون كل منهما أكمل من الآخر ، وهذا ممتنع لذاته ، فان كون هذا اكمل يقتضي ان هذا افضل من هذا ، وهذا افضل من هذا ، وفضل احدهما يمنع مساواة الآخر له ، فلأن يمنع كون الآخر افضل بطريق الأولى .

وايضاً فلو كان كماله موقوفاً على ذلك الغير : للزم أن يكون كماله موقوفاً على فعله لذلك الغير ، وعلى معاونة ذلك الغير فى كماله ، ومعاونة ذلك الغير فى كماله موقوف عليه ؛إذ فعل ذلك الغير ، وافعاله موقوفة على فعل المبـدع لا تفتقر الى غيره ، فيلزم أن لا يكون كماله موقوفاً على غيره .

فاذا قيل : كماله موقوفاً على مخلوقه : لزم ان لا يتوقف على مخلوقه ، وما كان ثبوته مستلزماً لعدمه كان باطلاً من نفسه . وايضاً فذلك الغـير كل كمال له فمنه ، وهو أحق بالـكمال منه ، ولو قيل يتوقف كماله عليـه لم يكن متوقفاً إلا على ما هو من نفسه ، وذلك متوقف عليه لا على غيره .

وان قيل : ذلك الغير ليس مخلوقاً بل واجباً آخر قديماً بنفسه . فيقال : ان كان احد هذين هو المعطي دون العـكس ، فهو الرب والآخر عبده .

وان قيـل : بل كل منهما يعطي للآخر الـكمال : لزم « الدور فى التأثير » وهو باطل ، وهو من « الدور القبلي » ، لا من « الدور المعي الاقـترانى » فلا يكون هذا كاملاً حتى يجعله الآخر كاملا ، والآخر لا يجعله كاملاً حتى يكون فى نفسه كاملا ؛ لأن جاعل الـكامل كاملا احق بالـكمال ، ولا يكون الآخر كاملا حتى يجعله كاملاً ، فلا يكون واحد منهما كاملا بالضرورة ؛ فانه لو قيل لا يكون كاملا حتى يجعل نفسه كاملا ولا يجعل نفسه كاملا حتى يكون كاملا لـكان ممتنعا ؛ فـكيف اذا قيل حتى يجعل ما يجعله كاملاً كاملا ؟ ! .

وان قيل : كل واحد له آخر يكمله الى غير نهـاية : لزم « التسلسل فى

المؤثرات » وهو باطل بالضروة واتفاق العقلاء . فان تقدير مؤثرات لا تتناهى : ليس فيها مؤثر بنفسه لا يقتضي وجود شيء منها ، ولا وجود جميعها، ولا وجود اجتماعها ، والمبدع للموجودات لا بد ان يكون موجوداً بالضرورة .

فلو قدر أن هـذا كامل فـكماله ليس من نفسه بل من آخر ، وهلم جرا ؛ للزم ان لا يكون لشيء من هذه الأمور كمال ؛ ولو قدر ان الاول كامل لزم الجمع بين النقيضين ، وإذا كان كماله بنفسه لا يتوقف على غيره : كان الـكمال له واجبـاً بنفسه ، وامتنع تخلف شيء من الـكمال الممـكن عنه ؛ بل ما جاز له من الـكمال وجب له ، كما أقر بذلك الجمهور : من اهل الفقه والحديث ، والتصوف والـكلام والفلسفة وغيرهم ؛ بل هـــذا ثابت فى مفعولاته ، فما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، وكان ممتنعاً بنفسه او ممتنعاً لغيره ؛ فما ثم إلا موجود واجب إما بنفسه وإما بغيره ، او معدوم إما لنفسه وإما لغيره ، والممـكن إن حصل مقتضيه التام : وجب بغيره ، والا كان ممتنعاً لغيره ؛ والممـكن بنفسه : اما واجب لغيره ، واما ممتنع لغيره .

وقد بين الله سبحانه انه أحق بالـكمال من غيره ، وان غيره لا يساويه فى الـكمال ، فى مثل قوله تعالى : (افمن يخلق كمن لا يخلق ؟ افلا تذكرون) ؟ وقد بين ان الخلق صفة كمال ، وان الذى يخلق افضل من الذي لا يخلق ، وان من عدل هذا بهذا فقد ظلم .

وقال تعالى : (ضرب الله مثلاً عبداً مملوكا لا يقدر على شيء ، ومن رزقناه

منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهراً . هل يستوون ؟ الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون !) فبين ان كونه مملوكا عاجزاً صفة نقص ، وان القـدرة والملك والاحسان صفة كمال ، وانه ليس هذا مثل هذا . وهذا لله و [ذاك] لما يعبد من دونه .

وقال تعالى : (وضرب الله مثلا رجلين احدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كَلٌّ على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير . هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم ؟) وهذا مثل آخر . فالأول مثل العاجز عن الكلام ، وعن الفعل الذي لا يقـدر على شيء . والآخر المتكلم الآمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم ، فهو عادل فى امره مستقيم فى فعله .

فبين ان التفضيل بالكلام المتضمن للعـدل والعمل المستقيم ، فان مجرد الكلام والعمـل قد يكون محموداً ، وقد يكون مذموماً . فالمحمود هو الذي يستحق صاحبه الحمد ، فلا يستوي هذا والعاجز عن الكلام والفعل .

وقال تعالى : (ضرب لكم مثلاً من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم . كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون) .

يقول تعالى : إذا كنتم انتم لا ترضون بأن المملوك يشارك مالكه لما فى ذلك من النقص والظلم ، فكيف ترضون ذلك لي وانا احق بالكمال والغنى منكم ؟ .

وهذا يبين انه تعالى احق بكل كمال من كل احد ، وهذا كقوله : (واذا بشر احدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ؛ أيمسكه على هون ام يدسه فى التراب ؟ الا ساء ما يحكمون . للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم . ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون . ويجعلون لله ما يكرهون ، وتصف السنتهم الكذب ان لهم الحسنى لا جرم ان لهم النار وانهم مفرطون) حيث كانوا يقولون : الملائكة بنات الله ، وهم يكرهون ان يكون لأحدهم بنت فيعدون هذا نقصاً وعيباً .

والرب تعالى احق بتنزيهه عن كل عيب ونقص منكم ؛ فان له « المثل الأعلى » فكل كمال ثبت للمخلوق : فالخالق احق بثبوته منه إذا كان مجرداً عن النقص ، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص وعيب : فالخالق اولى بتنزيهه عنه .

وقال تعالى : (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟) وهذا يبين ان العالم أكمل ممن لا يعلم . وقال تعالى : (وما يستوي الأعمى والبصير ، ولا الظلمات ولا النور ، ولا الظل ولا الحرور) فبين ان البصير أكمل ، والنور أكمل ، والظل اكمل ؛ وحينئذ فالمتصف به اولى . « ولله المثل الأعلى » .

وقال تعالى : (واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار ، الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا ؟ اتخذوه وكانوا ظالمين) فدل

ذلك على أن عدم التكلم والهداية نقص، وان الذي يتكلم ويهدي: اكمل ممن لا يتكلم ولا يهدي، والرب أحق بالكمال.

وقال تعالى: (قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق؟ قل الله يهدي للحق أفمن يهدي إلى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الى ان يهدى؟ فما لكم كيف تحكمون؟) فبين سبحانه بما هو مستقر فى الفطر ان الذى يهدي الى الحق احق بالاتباع ممن لا يهتدى إلا ان يهديه غيره؛ فلزم ان يكون الهادي بنفسه هو الكامل؛ دون الذي لا يهتدي الا بغيره.

واذا كان لا بد من وجود الهادى لغير المهتدي بنفسه فهو الأكمل، وقال تعالى فى الآية الأخرى: (افلا يرون ان لا يرجع اليهم قولاً ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً؟) فدل على ان الذي يرجع اليه القول، ويملك الضر والنفع: اكمل منه.

وقال ابراهيم لأبيه: (يا أبت! لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً؟) فدل على ان السميع البصير الغنى اكمل، وان المعبود يجب ان يكون كذلك.

ومثل هذا فى القرآن متعدد من وصف الأصنام بسلب «صفات الكمال» كعدم التكلم والفعل، وعدم الحياة، ونحو ذلك مما يبين ان المتصف بذلك منتقص معيب كسائر الجمادات، وان هذه الصفات لا تسلب إلا عن ناقص معيب.

واما «رب الخلق» الذي هو اكمل من كل موجود فهو احق الموجودات بصفات الكمال، وانه لا يستوي المتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها؛ وهو يذكر ان الجمادات فى العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات.

فمن جعل الواجب الوجود لا يقبل الاتصاف: فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة، التى عابها الله تعالى، وعاب عابديها.

ولهذا كانت «القرامطة الباطنية» من اعظم الناس شركا، وعبادة لغير الله: إذ كانوا لا يعتقدون فى إلهم انه يسمع او يبصر، او يغني عنهم شيئاً.

والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص لمجرد تقرير صفات الكمال له، بل ذكرها لبيان انه المستحق للعبادة دون ماسواه، فأفاد (الاصلين) اللذين بهما يتم التوحيد: وهما إثبات صفات الكمال رداً على اهل التعطيل، وبيان انه المستحق للعبادة لا إله الا هو رداً على المشركين.

والشرك فى العالم اكثر من التعطيل؛ ولا يلزم من اثبات «التوحيد» المنافى للاشراك ابطال قول اهل التعطيل؛ ولا يلزم من مجرد الاثبات المبطل لقول المعطلة الرد على المشركين الا ببيان آخر.

والقرآن يذكر فيه الرد على المعطلة تارة؛ كالرد على فرعون وامثاله؛ ويذكر فيه الرد على المشركين وهذا اكثر، لأن القرآن شفاء لما فى الصدور. ومرض الاشراك اكثر فى الناس من مرض التعطيل، وايضاً فان الله سبحانه

اخبر ان له الحمد ، وانه حميد مجيد ، وان له الحمد فى الأولى والآخرة، وله الحكم، ونحو ذلك من انواع المحامد .

و « الحمد نوعان » : حمد على إحسانه الى عباده . وهو من الشكر ؛ وحمد لما يستحقه هو بنفسه من نعوت كماله ، وهذا الحمد لا يكون الا على ما هو فى نفسه مستحق للحمد ، وانما يستحق ذلك من هو متصف بصفات الكمال ، وهي امور وجودية ، فان الامور العدمية المحضة لا حمد فيها ، ولا خير ولا كمال .

ومعلوم ان كل ما يحمد فانما يحمد على ماله من صفات الكمال ، فكل ما يحمد به الخلق فهو من الخالق ، والذي منه ما يحمد عليه هو احق بالحمد فثبت انه المستحق للمحامد الكاملة ، وهو احق من كل محمود بالحمد والكمال من كل كامل وهو المطلوب .

فصل

وأما « المقدمة الثانية » فنقول : لابد من اعتبار امرين :

(احدهما) : ان يكون الكمال ممكن الوجود .

و (الثانى) : ان يكون سليما عن النقص ؛ فان النقص ممتنع على الله ، لكن بعض الناس قد يسمي ما ليس بنقص نقصاً ، فهذا يقال له انما الواجب اثبات ما أمكن ثبوته من الكمال السليم عن النقص ، فاذا سميت انت هذا نقصاً وقدر ان انتفاءه يمتنع لم يكن نقصه من الكمال الممكن ، ولم يكن هذا عند من سماه نقصاً من النقص الممكن انتفاؤه .

فاذا قيل : خلق المخلوقات فى الازل صفة كمال فيجب ان تثبت له ، قيل : وجود المخلوقات كلها او واحد منها يستلزم الحوادث كلها ؛ او واحد منها فى الأزل ممتنع . ووجود الحوادث المتعاقبة كلها فى آن واحد ممتنع ، سواء قدر ذلك الآن ماضياً او مستقبلاً ؛ فضلاً عن ان يكون أزلياً ، وما يستلزم الحوادث المتعاقبة يمتنع وجوده فى آن واحد ، فضلاً عن ان يكون أزلياً ، فليس هذا ممكن الوجود فضلاً عن ان يكون كمالا ؛ لكن فعل الحوادث شيئاً بعد شيء اكمل من التعطيل عن فعلها بحيث لا يحدث شيئاً بعد ان لم يكن ؛ فان الفاعل القادر على الفعل اكمل من الفاعل العاجز عن الفعل .

فاذا قيل : لا يمكنه احداث الحوادث بل مفعوله لازم لذاته : كان هـذا نقصاً بالنسبة الى القادر الذي يفعل شيئاً بعـد شيء ، وكذلك اذا قيل : جعل الشيء الواحد متحركا ساكناً موجوداً معـدوماً صفة كمال ، قيـل هذا ممتنع لذاته .

وكذلك اذا قيل : ابداع قديم واجب بنفسه صفة كمال . قيل : هذا ممتنع لنفسه ، فان كونه مبدَعا يقتضي ان لا يكون واجباً بنفسه ؛ بل واجباً بغيره ؛ فاذا قيل هو واجب موجود بنفسه ، وهو لم يوجد إلا بغيره : كان هذا جمعاً بين النقيضين .

وكذلك اذا قيل: الافعال القائمة والمفعولات المنفصلة عنه ـ إذا كان اتصافه بها صفة كمال فقد فاته فى الازل ؛ وان كان صفـة نقص فقد لزم اتصافه بالنقائص . قيل : الافعال المتعلقة بمشيئته وقدرته يمتنع ان يكون كل منها ازلياً .

وايضاً : فلا يلزم ان يكون وجود هذه فى الازل صفة كمال ؛ بل الكمال ان توجد حيث اقتضت الحكمة وجودها .

وايضاً : فلو كانت ازلية لم تكن موجودة شيئاً بعد شيء .

فقول القائل: فيما حقه ان يوجد شيئا بعد شيء فينبغي ان يكون فى الازل: جمع بين النقيضين . وامثال هذا كثير . فلهذا قلنا الكمال الممكن الوجود ؛ فما هو ممتنع فى نفسه فلا حقيقة له ؛ فضلاً عن ان يقال : هو موجود . او يقال : هو كمال للموجود .

واما الشرط الآخر وهو قولنا : الكمال الذي لا يتضمن نقصاً ــ على التعبير بالعبارة السديدة ــ أو الكمال الذي لا يتضمن نقصاً يمكن انتفاؤه ــ على عبارة من يجعل ماليس بنقص نقصاً . فاحترز عما هو لبعض المخلوقات كمال دون بعض ، وهو نقص بالاضافة الى الخالق لاستلزامه نقصاً ــ كالأكل والشرب مثلاً . فان الصحيح الذى يشتهي الاكل والشرب من الحيوان : اكمل من المريض الذى لا يشتهي الاكل والشرب ، لأن قوامه بالاكل والشرب .

فاذا قدر غير قابل له : كان ناقصاً عن القابل لهذا الكمال ؛ لكن هــذا يستلزم حاجة الآكل والشارب الى غيره ، وهو ما يدخــل فيه من الطعام والشراب ، وهو مستلزم لخروج شيءمنه ، كالفضلات ، وما لا يحتاج إلى دخول شيء فيه اكمل ممن يحتاج الى دخول شيء فيه ، وما يتوقف كماله على غيره انقص مما لا يحتاج فى كماله الى غيره ، فان الغني عن شيء اعلى من الغني به .والغني بنفسه اكمل من الغني بغيره .

ولهــذا كان من الكمالات ما هو كمال للمخلوق ، وهو نقص بالنسبة الى الخالق ، وهو كل ما كان مستلزماً لامكان العدم عليه المنافى لوجوبه وقيوميته ، او مستلزماً للحدوث المنافى لقدمه ، او مستلزماً لفقره المنافى لغناه .

فَصْــــل

إذا تبين هذا : تبين ان ماجاء به « الرسول » هو الحق الذي يدل عليه المعقول ، وان اولى الناس بالحق اتبعهم له ، واعظمهم له موافقة « وهم سلف الأمة وأئمتها » الذين أثبتوا ما دل عليه الكتاب والسنة من الصفات ، ونزهوه عن مماثلة المخلوقات .

فان الحياة والعلم والقدرة ، والسمع والبصر والكلام : صفات كمال ممكنة بالضرورة ولا نقص فيها ، فان من اتصف بهــذه الصفات فهو اكمل ممن لا يتصف بها ؛ والنقص فى انتفائها لافى ثبوتها : والقابل للاتصاف بها كالحيوان اكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها كالجمادات .

واهل الاثبات يقولون للنفاة : لو لم يتصف بهذه الصفات لاتصف بأضدادها من الجهل والبكم ، والعمى والصمم .

فقال لهم النفاة : هذه الصفات متقابلة تقابل العــدم والملكة ، لا تقابل السلب والايجــاب ، والمتقابلان تقابل العدم والملكة إنما يلزم من انتفاء أحدهما ثبوت الآخر إذا كان المحل قابلاً لهما . كالحيوان الذى لا يخلو اما ان

يكون اعمى واما ان يكون بصيراً ؛ لأنه قابل لهما ، بخلاف الجماد فانه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا .

فيقول لهم اهل الاثبات : هذا باطل من وجوه :

(احدها) ان يقال : الموجودات « نوعان » : نوع يقبل الاتصاف بالكمال كالحي . ونوع لا يقبله كالجماد . ومعلوم ان القابل للاتصاف بصفات الكمال اكمل ممن لا يقبل ذلك .

وحينئذ : فالرب ان لم يقبل الاتصاف بصفات الكمال لزم انتفاء اتصافه بها ، وان يكون القابل لها ـ وهو الحيوان الاعمى الاصم الذي لا يقبل السمع والبصر ـ اكمل منه ، فان القابل للسمع والبصر ـ فى حال عدم ذلك ـ اكمل ممن لا يقبل ذلك . فكيف المتصف بها ؟! فلزم من ذلك ان يكون مسلوباً لصفات الكمال ـ على قولهم ـ ممتنعاً عليه صفات الكمال . فأنتم فررتم من تشبيهه بالأحياء : فشبهتموه بالجمادات ، وزعمتم انكم تنزهونه عن النقائص : فوصفتموه بما هو اعظم النقص .

(الوجه الثاني) ان يقال : هذا التفريق بين السلب والايجاب ، وبين العدم والملكة : امر اصطلاحي ؛ وإلا فكل ما ليس بحي فانه يسمى ميتاً كما قال تعالى : (والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون . اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون) .

(الوجه الثالث) ان يقال : نفس سلب هذه الصفات نقص ، وان لم يقدر هناك ضد ثبوتي ، فنحن نعلم بالضرورة ان ما يكون حياً عليماً قديراً ، متكلماً سميعاً بصيراً : أ كمل ممن لا يكون كذلك ، وان ذلك لا يقال سميع ولا اصم كالجماد ، واذا كان مجرد اثبات هذه الصفات من الكمال ، ومجرد سلبها من النقص : وجب ثبوتهالله تعالى ؛ لأنه كمال ممكن للموجودولا نقص فيه بحال ؛ بل النقص في عدمه .

وكذلك إذا قدرنا موصوفين بهذه الصفات .

(احدهما) يقدر على التصرف بنفسه ؛ فيأتي ويجيء ، وينزل ويصعد ، ونحو ذلك من انواع الافعال القائمة به (والآخر) يمتنع ذلك منه ، فلا يمكن ان يصدر منه شيء من هذه الافعال : كان هذا القادر على الأفعال التى تصدر عنه اكمل ممن يمتنع صدورها عنه .

وإذا قيل قيام هذه الافعال يستلزم قيام الحوادث به : كان كما اذا قيل قيام الصفات به يستلزم قيام الاعراض به .

ولفظ(الاعراض ، والحوادث) لفظان مجملان ، فان اريد بذلك ما يعقله اهل اللغة من ان الاعراض والحوادث هي الأمراض والآفات ، كما يقال : فلان قد عرض له مرض شديد ، وفلان قد احدث حدثاً عظيماً ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إياكم ومحدثات الامور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة »

وقال : « لعن الله من احدث حدثاً او آوى محدثاً » وقال : « اذا احدث احدكم فلا يصلي حتى يتوضأ » .

ويقول الفقهاء : الطهارة « نوعان » طهارة الحدث وطهارة الخبث .

ويقول اهل الكلام : اختلف الناس فى «اهل الاحداث» من اهل القبلة : كالربا والسرقة وشرب الخمر . ويقال فلان به عارض من الجن ، وفلان حدث له مرض . فهذه من النقائص التى ينزه الله عنها .

وان اريد بالاعراض والحوادث اصطلاح خاص ، فانما احدث ذلك الاصطلاح من احدثه من اهل الكلام ، وليست هذه لغة العرب ، ولا لغة احد من الأمم ؛ لا لغة القرآن ولا غيره ؛ ولا العرف العام ، ولا اصطلاح اكثر الخائضين فى العلم ؛ بل مبتدعوا هذا الاصطلاح : هم من اهل البدع المحدثين فى الأمة ، الداخلين فى ذم النبي صلى الله عليه وسلم .

وبكل حال فمجرد هذا الاصطلاح ، وتسمية هذه اعراضاً وحوادث : لا يخرجها عن انها من الكمال الذى يكون المتصف به اكمل ممن لا يمكنه الاتصاف بها . او يمكنه ذلك ولا يتصف به .

و « ايضاً » فاذا قدر اثنان احدهما موصوف بصفات الكمال التى هي اعراض وحوادث على اصطلاحهم ؛ كالعلم والقدرة ، والفعل والبطش ، والآخر يمتنع ان يتصف بهذه الصفات التى هي اعراض وحوادث : كان الأول اكمل ، كما ان الحي المتصف بهذه الصفات : اكمل من الجمادات .

وكذلك اذا قدر «اثنان» احدهما يحب نعوت الكمال ويفرح بها ويرضاها ، والآخر لا فرق عنده بين صفات الكمال وصفات النقص ؛ فلا يحب لا هذا ولا هذا ، ولا يرضى لا هذا ولا هذا ، ولا يفرح لا بهذا ولا بهذا : كان الأول اكمل من الثانى .

ومعلوم ان الله تبارك وتعالى يحب المحسنين ، والمتقين ، والصابرين ، والمقسطين ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وهذه كلها صفات كمال .

وكذلك اذا قدر اثنان : احدهما يبغض المتصف بضد الكمال ، كالظلم والجهل والكذب ، ويغضب على من يفعل ذلك ، والآخر لا فرق عنده بين الجاهل الكاذب الظالم وبين العالم الصادق العادل ، لا يبغض لا هذا ولا هذا ، ولا يغضب لا على هذا ولا على هذا : كان الأول اكمل .

وكذلك إذا قدر اثنان احدهما يقدر ان يفعل بيديه ، ويقبل بوجهه . والآخر لا يمكنه ذلك : اما لامتناع ان يكون له وجه ويدان ، واما لامتناع الفعل والاقبال عليه باليدين والوجه : كان الأول اكمل .

فالوجه واليدان : لا يعدان من صفات النقص فى شيء مما يوصف بذلك ، ووجه كل شيء بحسب ما يضاف اليه ، وهو ممدوح به لا مذموم ، كوجه النهار ووجه الثوب ، ووجه القوم ، ووجه الخيل ، ووجه الرأي ، وغير ذلك ؛ وليس الوجه المضاف الى غيره هو نفس المضاف اليه فى شيء من موارد الاستعمال ، سواء قدر الاستعمال حقيقة او مجازاً .

« فان قيل » : من يمكنه الفعل بكلامه او بقدرته بدون يديه أكمل ممن يفعل بيديه . قيل: من يمكنه الفعل بقدرته اوتكليمه إذا شاء ، وبيديه إذا شاء : هو أكمل ممن لا يمكنه الفعل إلا بقدرته او تكليمه ، ولا يمكنه ان يفعل باليد.

ولهذا كان « الانسان » أكمل من الجمادات التي تفعل بقوى فيها ، كالنار والماء ، فاذا قدر اثنان احدهما لا يمكنه الفعل الا بقوة فيه ، والآخر يمكنه الفعل بقوة فيه وبكلامه فهذا أكمل . فاذا قدر آخر يفعل بقوة فيه وبكلامه وبيديه إذا شاء فهو أكمل وأكمل !!

واما صفات النقص فمثل النوم ، فان الحي اليقظان أكمل من النائم والوسنان . والله لا تأخذه سنة ولا نوم ، وكذلك من يحفظ الشيء بلا اكتراث اكمل ممن يكرثه ذلك ؛ والله تعالى وسع كرسيه السموات والأرض ، ولا يؤوده حفظهما.

وكذلك من يفعل ولايتعب : أكمل ممن يتعب . والله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وما مسه من لغوب .

ولهذا وصف الرب بالعلم دون الجهل ، والقدرة دون العجز ، والحياة دون الموت ، والسمع والبصر والكلام دون الصمم والعمى والبكم ، والضحك دون البكاء ، والفرح دون الحزن .

واما الغضب مع الرضا والبغض مع الحب : فهو اكمل ممن لا يكون منه الا الرضا والحب ، دون البغض والغضب للأمور المذمومة التى تستحق ان تذم وتبغض .

ولهذا كان اتصــافه بأنه يعطي ويمنع ، ويخفض ويرفع ، ويعز ويذل : اكمل من اتصافه بمجرد الاعطاء ، والاعزاز والرفع ؛ لأن الفعل الآخر ـــ حيث تقتضي الحكمة ذلك ـــ أكمل مما لا يفعل الا أحد النوعين ويخل بالآخر فى المحل المناسب له ، ومن اعتبر هذا البــاب وجده على قانون الصواب ، والله الهادي لاولى الالباب .

فَصْـــــل

واما قول ملاحدة « المتفلسفة » وغيرهم : إن اتصافه بهذه الصفات إن أوجب له كمالاً فقد استكمل بغيره، فيكون ناقصاً بذاته ، وان اوجب له نقصاً لم يجز اتصافه بها . فيقال : قد تقدم ان الـكمال المعين هو الـكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه .

وحينئذ فقول القائل يكون ناقصاً بذاته، ان اراد به أن يكون بدون هذه الصفات ناقصاً فهـذا حق ؛ لكن من هذا فررنا ، وقدرنا انه لا بد من صفات الـكمال والا كان ناقصا .

وان اراد به أنه انمـا صار كاملاً بالصفات التى اتصف بها فلا يكون كاملاً بذاته المجردة عن هذه الصفات . فيقال اولاً : هذا انما يتوجه انه لو أمكن وجود ذات مجردة عن هــذه الصفات ، او امكن وجود ذات كاملة مجردة عن هذه الصفات ، فاذا كان احد هذين ممتنعاً امتنع كماله بدون هذه الصفات ، فـكيف اذا كان كلاهما ممتنعاً ؟ فان وجود ذات كاملة بدون هذه الصفات ممتنع ، فانا نعلم بالضرورة ان « الذات » التى لا تـكون حية عليمة ، قديرة سميعة بصيرة متكلمة : ليست اكمل من الذات التى تـكون حية عليمة ، سميعة بصيرة متكلمة .

واذا كان صريح العقل يقضي بأن الذات المسلوبة هذه الصفات ليست مثل

الذات المتصفة؛ فضلاً عن ان تكون اكمل منها ، ويقضي بأن الذات المتصفة بها اكمل : علم بالضرورة امتناع كمال الذات بدون هذه الصفات ، فان قيل بعد ذلك لا تكون ذاته ناقصة مسلوبة الكمال إلا بهذه الصفات . قيل : الكمال بدون هذه الصفات ممتنع ، وعدم الممتنع ليس نقصاً ، وانما النقص عدم ما يمكن .

وايضاً فاذا ثبت انه يمكن اتصافه بالكمال ، وما اتصف به وجب له ، وامتنع تجرد ذاته عن هذه الصفات ؛ فكان تقدير ذاته منفكة عن هذه الصفات تقديراً ممتنعاً .

واذا قدر للذات تقدير ممتنع ، وقيل انها ناقصة بدونه : كان ذلك مما يدل على امتناع ذلك التقدير ؛ لا على امتناع نقيضه ، كما لو قيل : اذا مات كان ناقصاً فهذا يقتضي وجوب كونه حياً ، كذلك اذا كان تقدير ذاته خالية عن هذه الصفات يوجب ان تكون ناقصة : كان ذلك مما يستلزم ان يوصف بهذه الصفات .

وايضاً فقول القائل : اكتمل بغيره ممنوع ؛ فانا لا نطلق على صفاته انها غيره ، ولا انها ليست غيره ؛ على ما عليه « ائمة السلف » كالامام احمد بن حنبل وغيره ، وهو اختيار حذاق المثبتة ؛ كابن كلاب وغيره .

ومنهم من يقول : أنا لا اطلق عليها أنها ليست هي هو ، ولا أطلق عليها أنها ليست غيره، ولا أجمع بين السلبين فأقول لا هي هو ولا هي غيره . وهو اختيار طائفة من المثبتة كالأشعري ؛ واظن ان قول ابي الحسن التميمي هو هذا او ما يشبه هذا .

ومنهم من يجوز اطلاق هذا السلب وهذا السلب : فى اطلاقهما جميعاً ، كالقاضي أبي بكر والقاضي ابي يعلي .

ومنشأ هذا أن لفظ « الغير » يراد به المغاير للشيء ، ويراد به ما ليس هو إياه ، وكان فى اطلاق الألفاظ المجملة ايهام لمعاني فاسدة .

ونحن نجيب بجواب علمي فنقول : قول القائل : يتكمل بغيره . أيريد به بشيء منفصل عنه أم يريد بصفة لوازم ذاته ؟ أما الأول فممتنع . وأما الثاني فهو حق ، ولوازم ذاته لا يمكن وجود ذاته بدونها ؛ كما لا يمكن وجودها بدونه ، وهذا كمال بنفسه لا بشيء مباين لنفسه .

وقد نص الأئمة ـــ كأحمد بن حنبل وغيره ـــ وأئمة المثبتة كأبى محمد ابن كلاب وغيره ، على ان القائل اذا قال : الحمد لله . او قال : دعوت الله وعبدته . او قال : بالله . فاسم الله متناول لذاته المتصفة بصفاته ؛ وليست صفاته زائدة على مسمى أسمائه الحسنى .

واذا قيل : هل صفاته زائدة على الذات أم لا ؟ قيل : ان اريد بالذات المجردة التى يقربها نفاة الصفات . فالصفات زائدة عليها ، وان اريد بالذات الذات الموجودة فى الخارج فتلك لا تكون موجودة الا بصفاتها اللازمة . والصفات ليست زائدة على الذات المتصفة بالصفات ، وان كانت زائدة على الذات التى يقدر تجردها عن الصفات .

فصــــل

واما قول القائل : لو قامت به صفات وجودية لـكان مفتقراً اليها وهي مفتقرة اليه ،فيـكون الرب مفتقراً الى غيره ، فهو من جنس السؤال الأول .

فيقال اولاً : قول القائل : « لو قامت به صفات وجودية لـكان مفتقراً اليها » يقتضي امكان جوهر تقوم به الصفات ؛ وامكان ذات لا تقوم بها الصفات؛ فلو كان احدها ممتنعاً لبطل هذا الـكلام ، فـكيف اذا كان كلاهما ممتنعـا ؟ فان تقدير ذات مجردة عن جميع الصفات انما يمكن فى الذهن لا فى الخارج ، كتقدير وجود مطلق لا يتعين فى الخارج .

ولفظ « ذات » تأنيث ذو ، وذلك لا يستعمل الا فيما كان مضـافاً الى غيره ، فهم يقولون : فلان ذو علم وقدرة ، ونفس ذات علم وقدرة . وحيث جاء فى القرآن او لغة العرب لفظ «ذو» ، ولفظ «ذات» لم يجيء الا مقروناً بالاضافة كقوله (فاتقوا الله واصلحوا ذات بينـكم) وقوله : (عليم بذات الصدور) .

وقول خبيب رضي الله عنه : —

وذلك فى ذات الاله . . . .

ونحو ذلك .

لكن لما صار النظار يتكلمون فى هذا الباب قالوا : إنه يقال انها ذات علم وقدرة ، ثم انهم قطعوا هذا اللفظ عن الاضافة وعرفوه ؛فقالوا : «الذات» .وهي لفظ مولد ليس من لفظ العرب العرباء ، ولهذا أنكره طائفة من اهل العلم ؛ كأبي الفتح بن برهان ، وابن الدهان وغيرهما ، وقالوا : ليست هذه اللفظة عربية ورد عليهم آخرون كالقاضي وابن عقيل وغيرهما .

(وفصل الخطاب) : انها ليست من العربية العرباء ، بل من المولدة كلفظ الموجود ولفظ الماهية والكيفية ونحو ذلك ، فهذا اللفظ يقتضي وجود صفات تضاف الذات اليها ، فيقال : ذات علم وذات قدرة وذات كلام والمعنى كذلك ، فانه لا يمكن وجود شيء قائم بنفسه فى الخارج لا يتصف بصفة ثبوتيه اصلاً ؛ بل فرض هذا فى الخارج كفرض عرض يقوم بنفسه لا بغيره .

ففرض عرض قائم بنفسه لاصفة له ، كفرض صفة لا تقوم بغيرها ، وكلاهما ممتنع ، فما هو قائم بنفسه فلا بد له من صفة ، وما كان صفة فلا بد له من قائم بنفسه متصف به .

ولهذا سلم المنازعون انهم لا يعلمون قائماً بنفسه لا صفة له ، سواء سموه جوهراً او جسما او غير ذلك ، ويقولون : وجود جوهر معرى عن جميع

الاعراض ممتنع ، فمن قدر إمكان موجود قائم بنفسه لا صفة له فقد قدر مالا يعلم وجوده فى الخارج ولا يعلم إمكانه فى الخارج ، فكيف إذا علم انه ممتنع فى الخارج عن الذهن .

وكلام نفاة الصفات جميعه يقتضي ان ثبوته ممتنع ، وإنما يمكن فرضه فى العقل ، فالعقل يقدره فى نفسه ، كما يقدر ممتنعات ، لا يعقل وجودها فى الوجود ولا إمكانها فى الوجود .

وأيضاً « فالرب تعالى » إذا كان اتصافه بصفات الكمال ممكناً ـ وما امكن له وجب ـ امتنع ان يكون مسلوباً صفات الكمال ، ففرض ذاته بدون صفاته اللازمة الواجبة له فرض ممتنع .

وحينئذ فاذا كان فرض عدم هذا ممتنعاً عموماً وخصوصاً : فقول القائل : يكون مفتقراً اليها ، وتكون مفتقرة اليه ، انما يعقل مثل هذا فى شيئين . يمكن وجود كل واحد منهما دون الآخر ، فاذا امتنع هذا بطل هذا التقدير .

ثم يقال له : ما تعنى بالافتقار ؟ اتعنى ان الذات تكون فاعلة للصفات مبدعة لها او بالعكس ؟ ام تعنى التلازم وهو أن لا يكون احدهما إلا بالآخر ؟ فان عنيت افتقار المفعول الى الفاعل فهذا باطل ، فان الرب ليس بفاعل لصفاته اللازمة له ، بل لا يلزمه شيء معين من افعاله ومفعولاته . فكيف تجعل صفاته مفعولة له ، وصفاته لازمة لذاته ليست من مفعولاته ؟ وان عنيت التلازم فهو حق .

وهذا كما يقال : لا يـكون موجوداً ، إلا ان يـكون قديماً واجباً بنفسه ولا يكون عالماً قادراً الا ان يـكون حياً ، فاذا كانت صفاته ملازمة (لذاته) كان ذلك أبلغ فى الـكمال من جواز التفريق بينهما فانه لو جاز وجوده بدون صفات الـكمال : لم يكن الـكمال واجباً له ، بل ممكناً له ؛ وحينئذ فـكان يفتقر فى ثبوتها له الى غيره ، وذلك نقص ممتنع عليه كما تقدم بيانه ؛ فعلم ان التلازم بين الذات وصفات الـكمال : هو كمال الـكمال .

فصل

واما القائل: إنها اعراض لا تقوم الا بجسم مركب، والمركب ممكن محتاج، وذلك عين النقص . فللمثبتة للصفات فى إطلاق لفظ « العرض » على صفاته (ثلاث طرق) : —

(منهم) من يمنع أن تكون أعراضاً : ويقول : بل هي صفات وليست أعراضاً ، كما يقول ذلك الأشعري ، وكثير من الفقهاء من اصحاب احمد وغيره .

(ومنهم) من يطلق عليها لفظ الأعراض كهشام وابن كرام وغيرهما .

(ومنهم) من يمتنع من الاثبات والنفي ، كما قالوا فى لفظ الغير، وكما امتنعوا عن مثل ذلك فى لفظ الجسم ونحوه ، فان قول القائل : « العلم عرض » بدعة ، وقوله : ليس بعرض « بدعة » ، كما ان قوله « الرب جسم » بدعة ، وقوله « ليس بجسم » بدعة .

وكذلك ايضاً لفظ « الجسم » يراد به فى اللغة : البدن والجسد ، كما ذكر ذلك الاصمعي وابو زيد ، وغيرهما من اهل اللغة .

(واما اهل الكلام) فنهم من يريد به المركب ، ويطلقه على الجوهر الفرد

بشرط التركيب ، او على الجوهرين ، او على اربعة جواهر ، او ستة ، او ثمانية ، او ستة عشر ، او اثنين وثلاثين ، او المركب من المادة والصورة .

(ومنهم) من يقول : هو الموجود او القائم بنفسه .

وعامة هؤلاء وهؤلاء يجعلون المشار اليه ، متساويا فى العموم والخصوص ، فلما كان اللفظ قد صار يفهم منه معان بعضها حق وبعضها باطل : صار مجملا .

وحينئذ (فالجواب العلمى) ان يقال : اتعنى بقولك إنها اعراض انها قائمة بالذات او صفة للذات ونحو ذلك من المعانى الصحيحة ؟ ام تعنى بها انها آفات ونقائص ؟ ام تعني بها انها تعرض وتزول ولا تبقى زمانين ؟ فان عنيت الأول فهو صحيح ، وان عنيت الثاني فهو ممنوع ، وان عنيت الثالث فهذا مبنى على قول من يقول : العرض لا يبقى زمانين . فمن قال ذلك وقال : هي باقية ، قال : لا اسميها اعراضا ، ومن قال بل العرض يبقى زمانين لم يكن هذا مانعاً من تسميتها اعراضا .

وقولك : العرض لا يقوم الا بجسم . فيقال لك هو حي ، عليم قدير عندك . وهذه الأسماء لا يسمى بها الا جسم ، كما ان هذه الصفات التى جعلتها اعراضا لا يوصف بها الا جسم ، فما كان جوابك عن ثبوت الأسماء : كان جواباً لأهل الاثبات عن اثبات الصفات .

ويقال له : ما تعنى بقولك : هذه الصفات أعراض لا تقوم الا بجسم ؟ أتعنى

بالجسم المركب الذى كان مفترقا فاجتمع ؟ أو ماركبه مركب فجمع أجزاءه ؟ أو ما أمكن تفريقه وتبعيضه وانفصال بعضه عن بعض ونحو ذلك ؟ أم تعنى به ما هو مركب من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ؟ أو تعنى به ما يمكن الاشارة اليه ؟ أو ما كان قائما بنفسه ؟ او ما هو موجود ؟ .

فان عنيت « الأول » لم نسلم ان هذه الصفات التى سميتها اعراضا لا تقوم إلا بجسم بهذا التفسير ، وإن عنيت به « الثاني » لم نسلم امتناع التلازم ؛ فان الرب تعالى موجود قائم بنفسه ، مشار إليه عندنا ، فلا نسلم انتفاء التلازم على هذا التقدير .

وقول القائل : المركب ممكن ، ان اراد بالمركب : المعانى المتقدمة ، مثل كونه كان مفترقا فاجتمع ، او ركبه مركب او يقبل الانفصال : فلا نسلم المقدمة الاولى التلازمية ، وان عنى به ما يشار إليه او ما يكون قائما بنفسه موصوفا بالصفات فلا نسلم انتفاء الثانية ، فالقول بالأعراض مركب من (مقدمتين) تلازمية ، واستثنائية بألفاظ مجملة ؛ فاذا استفصل عن المراد حصل المنع والابطال لأحدهما او لكليهما ، واذا بطلت إحدى المقدمتين على كل تقدير بطلت الحجة .

فصـــل

واما قول القائل : لو قامت به الأفعال لكان محلاً للحوادث ، والحادث إن اوجب له كمالا فقد عدمه قبله وهو نقص ، وان لم يوجب له كمالا لم يجز وصفه به . فيقال (اولا) هذا معارض بنظيره من الحوادث التي يفعلها ، فان كليها حادث بقدرته ومشيئته ، وانما يفترقان فى المحل . وهذا التقسيم وارد على الجهتين .

وإن قيل فى الفرق : المفعول لا يتصف به ، بخلاف الفعل القائم به قيل فى الجواب : بل هم يصفونه بالصفات الفعلية ، ويقسمون الصفات إلى نفسية وفعلية ؛ فيصفونه بكونه خالقا ورازقا بعد ان لم يكن كذلك ، وهذا التقسيم وارد عليهم .

وقد اورده عليهم الفلاسفة فى « مسألة حدوث العالم » فزعموا ان صفات الأفعال ليست صفة كمال ولا نقص .

فيقال لهم : كما قالوا لهؤلاء « فى الأفعال » التى تقوم به ، انها ليست كمالاً ولا نقصاً .

فان قيل : لا بد ان يتصف اما بنقص او بكمال . قيل : لا بد ان يتصف من

الصفات الفعلية اما بنقص واما بكمال ، فان جاز ادعاء خلو احدهما عن القسمين امكن الدعوى فى الآخر مثله ، والا فالجواب مشترك .

واما « المتفلسفة » فيقال لهم : القديم لا تحله الحوادث ، ولا يزال محلا للحوادث عندكم ، فليس القدم مانعاً من ذلك عندكم ؛ بل عندكم هذا هو « الكمال الممكن » الذى لا يمكن غيره ، وانما نفوه عن واجب الوجود ؛ لظنهم عدم اتصافه به .

وقد تقدم التنبيه على ابطال قولهم فى ذلك . لاسيما وما قامت به الحوادث المتعاقبة يمتنع وجوده عن علة تامة ، ازلية موجبة لمعلولها ؛ فان العلة التامة الموجبة يمتنع ان يتأخر عنها معلولها ، او شيء من معلولها ، ومتى تأخر عنها شيء من معلولها كانت علة له بالقوة لا بالفعل ، واحتاج مصيرها علة بالفعل الى سبب آخر ؛ فان كان المخرج لها من القوة الى الفعل هو نفسه : صار فيه ما هو بالقوة وهو المخرج له الى الفعل ؛ وذلك يستلزم ان يكون قابلاً او فاعلاً ، وهم يمنعون ذلك لامتناع الصفات التى يسمونها التركيب .

وان كان المخرج له غيره كان ذلك ممتنعاً بالضرورة والاتفاق : لأن ذلك ينافى وجوب الوجود ؛ ولأنه يتضمن «الدور المعي» و « التسلسل فى المؤثرات » وان كان هو الذي صار فاعلاً للمعين بعد ان لم يكن امتنع ان يكون علة تامة أزلية ، فقدم شيء من العالم يستلزم كونه علة تامة فى الأزل ، وذلك يستلزم ان لا يحدث عنه شيء بواسطة وبغير واسطة ، وهذا مخالف للمشهود .

ويقال (ثانياً) : فى ابطال قول من جعل حدوث الحوادث ممتنعاً :ـ هذا مبني على تجدد هذه الأمور بتجدد الاضافات ، والأحوال والاعدام ؛ فان الناس متفقون على تجدد هذه الأمور . وفــرق الآمدي بينهما من جهة اللفظ ، فقال : هذه حوادث وهــذه متجددات ، والفروق اللفظية ، لا تؤثر فى الحقائق العلمية .

فيقال : تجدد هذه المتجددات ان أوجب له كما لا فقد عدمه قبله وهو نقص وان اوجب له نقصاً لم يجز وصفه به .

ويقال (ثالثاً) : الـكمال الذي يجب اتصـافه به هو الممكن الوجود ،واما الممتنع فليس من الـكمال الذي يتصف به موجود ، والحوادث المتعلقة بقدرته ومشيئته يمتنع وجـودها جميعاً فى الأزل ؛ فلا يكون انتفاؤها فى الأزل نقصاً ؛ لأن انتفاء الممتنع ليس بنقص .

ويقال (رابعاً) : إذا قدر ذات تفعل شيئاً بعد شيء وهي قادرة على الفعل بنفسها ، وذات لا يمكنها ان تفعل بنفسها شيئاً ؛ بل هي كالجماد الذي لا يمكنه ان يتحرك كانت الأولى أكمل من الثانية . فعدم هذه الأفعال نقص بالضرورة . واما وجودها بحسب الامكان فهو الـكمال .

ويقال (خامسا) : لا نسلم ان عدم هذه مطلقاً نقص ولا كمال ، ولا وجودها مطلقاً نقص ولا كمال ؛ بل وجودها فى الوقت الذى اقتضته مشيئته وقدرته

وحكمته ، هو الكمال ، ووجودها بدون ذلك نقص ، وعدمها مع اقتضاء الحكمة عدمها كمال ووجودها حيث اقتضت الحكمة وجودها هو الكمال .

واذا كان الشيء الواحد يكون وجوده تارة كمالاً وتارة نقصاً ، وكذلك عدمه . بطل التقسيم المطلق ، وهذا كما ان الشيء يكون رحمة بالخلق اذا احتاجوا اليه ، كالمطر . ويكون عذاباً اذا ضرهم ، فيكون إنزاله لحاجتهم رحمة واحساناً ، والمحسن الرحيم متصف بالكمال ، ولا يكون عدم إنزاله حيث يضرهم نقصاً ، بل هو أيضاً رحمة واحسان فهو محسن بالوجود حين كان رحمة ، وبالعدم حين كان العدم رحمة .

فصـــل

واما نفي النافى « للصفات الخبرية » المعينة ؛ فلاستلزامها التركيب المستلزم للحاجة والافتقار : فقد تقدم جواب نظيره ، فانه ان اريد بالتركيب ماهو المفهوم منه فى اللغة او فى العرف العام ، او عرف بعض الناس ــ وهو ما ركبه غيره ــ او كان متفرقا فاجتمع ، او ما جمع الجواهر الفردة او المادة والصورة ، اوما امكن مفارقة بعضه لبعض ، فلا نسلم المقدمة الاولى ، ولا نسلم ان اثبات الوجه واليد مستلزم للتركيب بهذا الاعتبار .

وان أريد به التلازم على معنى امتياز شيء عن شيء فى نفسه ، وان هذا ليس هذا : فهذا لازم لهم في الصفات المعنوية ، المعلومة بالعقل ، كالعلم والقدرة ، والسمع والبصر ، فان الواحدة من هذه الصفات ليست هي الأخرى ؛ بل كل صفة ممتازة بنفسها عن الأخرى ، وان كانتا متلازمتين يوصف بهما موصوف واحد . ونحن نعقل هذا فى صفات المخلوقين ، كأبعاض الشمس واعراضها .

وأيضاً : فان اريد أنه لا بد من وجود ما : بالحاجة والافتقار الى مباين له فهو ممنوع ، وان اريد انه لا بد من وجود ما : هو داخل فى مسمى اسمه ؛ وانه يمتنع وجود الواجب بدون تلك الأمور الداخلة فى مسمى اسمه :

فمعلوم انه لا بد له من نفسه ، فلا بد له مما يدخل فى مسماها بطريق الأولى والأحرى .

وإذا قيل: هو مفتقر الى نفسه لم يكن معناه ان نفسه تفعل نفسه ؛ فكذلك ما هو داخل فيها ؛ ولكن العبارة موهمة مجملة ، فاذا فسر المعنى زال المحذور .

ويقال أيضاً : نحن لا نطلق على هذا اللفظ الغير ؛ فلا يلزمه ان يكون محتاجا إلى الغير ، فهذا من جهة الاطلاق اللفظي ؛ واما من جهة الدليل العلمي فالدليل دل على وجود موجود بنفسه ، لا فاعل ولا علة فاعلة ، وانه مستغن بنفسه عن كل ما يباينه .

واما الوجود الذي لا يكون له صفة ، ولا يدخل فى مسمى اسمه معنى من المعاني الثبوتية : فهذا اذا ادعى المدعي انه المغنيٌ بوجوب الوجود وبالغنيِّ . قيل له : لكن هذا المعنى ليس هو مدلول الأدلة ؛ ولكن انت قدرت ان هذا مسمى الاسم ، وجعل اللفظ دليلاً على هذا المعنى لا ينفعك ان لم يثبت ان المعنى حق فى نفسه ، ولا دليل لك على ذلك ؛ بل الدليل يدل على نقيضه .

فهؤلاء عمدوا الى لفظ الغني والقديم ، والواجب بنفسه ، فصاروا يحملونها على معاني تستلزم معانى تناقض ثبوت الصفات ، وتوسعوا فى التعبير ، ثم ظنوا ان هذا الذي فعلوه هو موجب الأدلة العقلية وغيرها . وهذا غلط منهم .

فموجب الأدلة العقلية لا يتلقى من مجرد التعبير ، وموجب الأدلة السمعية يتلقى من عرف المتكلم بالخطاب ، لا من الوضع المحدث ؛ فليس لأحد ان يقول : ان الألفاظ التى جاءت فى القرآن موضوعة لمعاني ، ثم يريد ان يفسر مراد الله بتلك المعاني ؛ هذا من فعل اهل الالحاد المفترين .

فان هؤلاء عمدوا الى معاني ظنوها ثابتة ؛ فجعلوها هي معنى الواحد والواجب ، والغني والقديم ، ونفي المثل ؛ ثم عمدوا إلى ماجاء فى القرآن والسنة من تسمية الله تعالى بأنه احد وواحد ،علي ، ونحو ذلك من نفي المثل والكفؤ عنه . فقالوا : هذا يدل على المعاني التى سميناها بهذه الأسماء ، وهذا من اعظم الافتراء على الله .

وكذلك «المتفلسفة» عمدوا الى لفظ الخالق، والفاعل ، والصانع ،والمحدث ، ونحوذلك . فوضعوها لمعنى ابتدعوه ، وقسموا الحدوث الى نوعين: ذاتي وزماني ، وارادوا بالذاتي كون المربوب مقارناً للرب أزلاً وابداً ؛ فان اللفظ على هذا المعنى لا يعرف فى لغة احد من الأمم ؛ ولو جعلوا هذا اصطلاحا لهم لم تنازعهم فيه ؛ لكن قصدوا بذلك التلبيس على الناس ، وان يقولوا نحن نقول بحدوث العالم وان الله خالق له ، وفاعل له ، وصانع له ونحو ذلك من المعانى التى يعلم بالاضطرار انها تقتضي تأخر المفعول ، لا يطلق على ما كان قديماً بقدم الرب مقارناً له أزلاً وأبداً .

وكذلك فعل من فعل بلفظ « المتكلم » ، وغير ذلك من الأسماء ولو فعل

هذا بكلام سيبويه وبقراط : لفسد ما ذكروه من النحو والطب ؛ ولو فعل هذا بكلام آحاد العلماء ، كمالك والشافعي ، واحمد وابي حنيفة : لفسد العلم بذلك ولكان ملبوساً عليهم ، فكيف إذا فعل هذا بكلام رب العالمين ؟

وهذه طريقة الملاحدة الذين ألحدوا فى اسماء الله وآياته ، ومن شاركهم فى بعض ذلك . مثل قول من يقول : « الواحد » الذي لا ينقسم ، ومعنى قوله : لا ينقسم ، أي لا يتميز منه شيء عن شيء ، ويقول لا تقوم به صفة . ثم زعموا ان الأحد والواحد فى القرآن يراد به هذا .

ومعلوم ان كل ما فى القرآن من اسم الواحد والأحد ، كقوله تعالى :(وان كانت واحدة فلها النصف) وقوله : (قالت إحداهما يا أبت استأجره) وقوله : (ولم يكن له كفواً احد) وقوله: (وان احد من المشركين استجارك) وقوله : (ذرني ومن خلقت وحيداً) وامثال ذلك يناقض ما ذكروه ، فان هذه الأسماء اطلقت على قائم بنفسه مشار اليه ، يتميز منه شيء عن شيء . وهذا الذى يسمونه فى اصطلاحهم جسما .

وكذلك اذا قالوا : الموصوفات تتماثل ، والأجسام تتماثل ، والجواهر تتماثل ، وارادوا ان يستدلوا بقوله تعالى : (ليس كمثله شيء) على نفي مسمى هذه الأمور التى سموها بهذه الأسماء فى اصطلاحهم الحادث ، كان هذا افتراء على القرآن ؛ فان هذا ليس هو المثل فى لغة العرب ؛ ولا لغة القرآن ولا غيرها . قال تعالى : (وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا امثالكم) .

فنفى مماثلة هؤلاء مع اتفاقهم فى الانسانية ، فكيف يقال : إن لغة العرب توجب ان كل مايشار اليه مثل كل ما يشار اليه .

وقال تعالى : (ألم تر كيف فعل ربك بعاد ۞ إرم ذات العماد ۞ التى لم يخلق مثلها فى البلاد) فأخبر انه لم يخلق مثلها فى البلاد ، وكلاهما بلد ؛ فكيف يقال ان كل جسم فهو مثل لكل جسم فى لغة العرب ، حتى يحمل على ذلك قوله : (ليس كمثله شيء) .

وقد قال الشاعر : ۞ ليس كمثل الفتى زهير ۞

وقال : ۞ ما إن كمثلهم فى الناس من بشر ۞

ولم يقصد هذا ان ينفي وجود جسم من الأجسام .

وكذلك لفظ « التشابه » ليس هو التماثل فى اللغة قال تعالى : (واتوا به متشابها) وقال تعالى (متشابهاً وغير متشابه) ولم يرد به شيئاً هو مماثل فى اللغة ، وليس المراد هنا كون الجواهر متماثلة فى العقل او ليست متماثلة ؛ فان هذا مبسوط فى موضعه ؛ بل المراد ان اهل اللغة التى بها نزل القرآن لا يجعلون مجرد هذا موجباً لاطلاق اسم المثل ؛ ولا يجعلون نفي المثل نفياً لهذا ، فحمل القرآن على ذلك كذب على القرآن .

فصـــل

وقول القائل : « المنـاسبة » . لفظ مجمل ؛ فانه قد يراد بها التولد والقرابة ، فيقال : هذا نسيب فلان ويناسـبه ؛ اذا كان بينهم قرابة مستندة الى الولادة والآدميـة . والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك ، ويراد بها المماثلة فيقال : هذا يناسب هـذا : أي يماثله . والله سبحانه وتعالى احد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً احد . ويراد بهـا الموافقة فى معنى من المعاني ، وضدها المخالفة .

و « المناسبة » بهذا الاعتبار ثابتة ، فان اولياء الله تعالى يوافقونه فيما يأمر به فيفعـلونه ، وفيما يحبه فيحبونه ، وفيما نهى عنه فيتركونه ، وفيما يعطيه فيصيبونه . والله وتر يحب الوتر ، جميل يحب الجمـال ، عليم يحب العلم ، نظيف يحب النظافة ، محسن يحب المحسنين ، مقسط يحب المقسطين ؛ إلى غير ذلك من المعـانى ؛ بل هو سبحانه يفرح بتوبة التـائب اعظم من فرح الفاقد لراحلته عليها طعامه وشرابه فى الأرض المهلكة اذا وجدها بعد اليـأس ، فالله أشد فرحاً بتوبة عبده من هـذا براحلته ، كما ثبت ذلك فى الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم .

فاذا أُريد « بالمناسبة » هذا وامثاله فهـذه المناسبة حق ، وهي من صفات الـكمال كما تقدمت الاشارة اليه ، فان من يحب صفات الـكمال اكمل ممن لا فرق عنده بين صفات النقص والـكمال ؛ او لا يحب صفات الـكمال .

واذا قدر موجودان : (أحدهما) يحب العلم والصدق والعدل والاحسان ونحو ذلك . و (الآخر) لا فرق عنده بين هـذه الأمور ، وبين الجهـل والـكذب والظلم ونحو ذلك ، لا يحب هذا ولا يبغض هذا ، كان الذي يحب تلك الأمور اكمل من هذا .

فدل على ان من جرده عن « صفات الـكمال ، والوجود » بأن لا يكون له علم كالجماد ، فالذى يعـلم اكمل منه ؛ ومعلوم ان الذي يحب المحمود ويبغض المذموم : اكمل ممن يحبهما او يبغضهما .

واصل « هذه المسئلة » الفرق بين محبـة الله ورضاه ، وغضبه وسخطه ، وبين ارادته ، كما هو مذهب السلف والفقهاء واكثر المثبتين للقدر من اهل السنة وغيرهم ، وصار طائفة من القدرية والمثبتين للقدر الى انه لا فرق بينهما .

ثم قالت « القدرية » : هو لا يحب الـكفر والفسوق والعصيان ، ولا يريد ذلك فيـكون ما لم يشاء ، ويشاء ما لم يكن .

وقالت « المثبتة » ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، واذن قد اراد الـكفر والفسوق والعصيان ، ولم يرده ديناً ، او اراده من الـكافر ولم يرده من المؤمن ،

فهو لذلك يحب الكفر والفسوق والعصيان، ولا يحبه دينا، ويحبه من الكافر ولا يحبه من المؤمن.

وكلا القولين خطأ مخالف للكتاب والسنة، واجماع سلف الأمة وأئمتها؛ فانهم متفقون على انه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وانه لا يكون شيء إلا بمشيئته، ومجمعون على انه لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، وان الكفار يبيتون مالا يرضى من القول، والذين نفوا محبته بنوها على هذا الأصل الفاسد.

فصــــل

واما قول القائل : « الرحمة » ضعف وخور فى الطبيعة ، وتألم على المرحوم فهذا باطل .

اما « اولاً » : فــلأن الضعف والخور مذموم من الآدميين ، والرحمة ممدوحة ؛ وقد قال تعالى : (وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة) وقد نهى الله عباده عن الوهن والحزن ؛ فقال تعالى : (ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الأعلون ان كنتم مؤمنين) وندبهم الى الرحمة . وقال النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « لا تنزع الرحمة الا من شقي » وقال : « من لا يرحم لا يرحم » ، وقال : « الراحمون يرحمهم الرحمن . ارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء » .

ومحال ان يقول : لا ينزع الضعف والخور الا من شقي ؛ ولكن لما كانت الرحمة تقارن فى حق كثير من الناس الضعف والخور ـــ كما فى رحمة النساء ونحو ذلك ـــ ظن الغالط انها كذلك مطلقاً .

و (ايضاً) : فلو قدر انها فى حق المخلوقين مستلزمة لذلك لم يجب ان

تـكون فى حق الله تعالى مستلزمة لذلك ،كما ان العلم والقدرة ؛ والسمع والبصر والـكلام فينا يستلزم من النقص والحاجة ما يجب تنزيه الله عنه .

وكذلك « الوجود » و « القيـام بالنفس » فينا : يستلزم احتياجاً الى خالق يجعلنا موجودين ، والله منزه فى وجوده عما يحتاج اليه وجودنا ، فنحن وصفاتنا وافعالنا مقرونون بالحاجة الى الغير ، والحاجة لنا أمر ذاتي لا يمكن ان نخلو عنه ، وهو سبحانه الغني له امر ذاتي لا يمكن ان يخلو عنه؛ فهو بنفسه حي قيوم واجب الوجود ، ونحن بأنفسنا محتاجون فقراء .

فاذا كانت ذاتنا وصفاتنا وافعالنا وما اتصفنا به من الـكمال من العـلم والقدرة وغير ذلك ، هو مقرون بالحاجة والحدوث والامكان : لم يجب ان يكون لله ذات ولا صفات ولا أفعال ، ولا يقدر ولا يعلم ؛ لكون ذلك ملازماً للحاجة فينا . فـكذلك « الرحمة » وغيرها إذا قدر انهـــا فى حقنا ملازمة للحاجة والضعف ؛ لم يجب ان تـكون فى حق الله ملازمة لذلك .

وايضاً : فنحن نعلم بالاضطرار انا إذا فرضنا موجودين احدهما يرحم غيره ، فيجلب له المنفعة ويدفع عنه المضرة ؛ والآخر قد اسـتوى عنده هذا وهذا ، وليس عنـــده ما يقتضي جلب منفعة ، ولا دفع مضرة : كان الأول ا كمل .

فصل

واما قول القائل : « الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام » فليس بصحيح فى حقنا ؛ بل الغضب قد يكون لدفع المنافى قبل وجوده فلا يكون هناك انتقام اصلاً .

وايضاً : فغليان دم القلب يقارنه الغضب ، ليس ان مجرد الغضب هو غليان دم القلب ، كما ان « الحياء » يقارن حمرة الوجه ، و«الوجل» يقارن صفرة الوجه ؛ لا انه هو . وهذا لأن النفس اذا قام بها دفع المؤذي فان استشعرت القدرة فاض الدم الى خارج فكان منه الغضب ، وان استشعرت العجز عاد الدم الى داخل ؛ فاصفر الوجه كما يصيب الحزين .

وايضاً : فلو قدر ان هذا هو حقيقة غضبنا لم يلزم ان يكون غضب الله تعالى مثل غضبنا ؛ كما ان حقيقة ذات الله ليست مثل ذاتنا ، فليس هو مماثلا لنا : لا لذاتنا ، ولا لأرواحنا ، وصفاته كذاته .

ونحن نعلم بالاضطرار انا اذا قدرنا موجودين : احدهما عنده قوة يدفع بها الفساد . والآخر لا فرق عنده بين الصلاح والفساد كان الذى عنده تلك القوة اكمل .

ولهذا يذم من لا غيرة له على الفواحش كالديوث ، ويذم من لا حمية له يدفع بها الظلم عن المظلومين ، ويمدح الذي له غيرة يدفع بها الفواحش ، وحمية يدفع بها الظلم ؛ ويعلم ان هذا اكمل من ذلك .

ولهذا وصف النبي صلى الله عليه وسلم الرب بالأكملية فى ذلك ، فقال فى الحديث الصحيح : «لا احد اغير من الله من اجل ذلك حرم الفواحش ماظهر منها وما بطن» ، وقال : «اتعجبون من غيرة سعد ؟ انا اغير منه والله أغير منى » .

وقول القائل : ان هذه انفعالات نفسانية .

فيقال : كل ماسوى الله مخلوق منفعل ، ونحن وذواتنا منفعلة ، فكونها انفعالات فينا لغيرنا نعجز عن دفعها : لا يوجب ان يكون الله منفعلاً لها عاجزاً عن دفعها ، وكان كل ما يجرى فى الوجود ، فانه بمشيئته وقدرته لا يكون إلا ما يشاء ، ولا يشاء إلا ما يكون ، له الملك وله الحمد .

فصـــل

وقول القائل : « ان الضحك خفة روح » ليس بصحيح ؛ وإن كان ذلك قد يقارنه .

ثم قول القائل : « خفة الروح » . إن اراد به وصفاً مذموماً فهذا يكون لما لا ينبغي ان يضحك منه ، وإلا فالضحك فى موضعه المناسب له صفة مدح وكمال ، وإذا قدر حيان احدهما يضحك مما يضحك منه ؛ والآخر لا يضحك قط ،كان الأول اكمل من الثانى .

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ينظر اليكم الرب قنطين فيظل يضحك ، يعلم ان فرجكم قريب » فقال له ابو رزين العقيلى : يارسول الله ! او يضحك الرب ؟! قال : « نعم » قال : لن نعدم من رب يضحك خيراً . فجعل الاعرابى العاقل ــ بصحة فطرته ــ ضحكه دليلاً على احسانه وانعامه ؛ فدل على ان هذا الوصف مقرون بالاحسان المحمود ، وانه من صفات الكمال ، والشخص العبوس الذي لا يضحك قط هو مذموم بذلك ، وقد قيل فى اليوم الشديد العذاب : إنه (يوماً عبوساً قمطريراً) .

وقد روى : ان الملائكة قالت لآدم : «حياك الله وبياك» أي اضحكك .

والانسان حيوان ناطق ضاحك ؛ وما يميز الانسان عن البهيمة صفة كمال، فكما ان النطق صفة كمال فكذلك الضحك صفة كمال ، فمن يتكلم اكمل ممن لا يتكلم ، ومن يضحك اكمل ممن لا يضحك ، وإذا كان الضحك فينا مستلزماً لشيء من النقص فالله منزه عن ذلك ، وذلك الأكثر مختص لا عام ، فليس حقيقة الضحك مطلقاً مقرونة بالنقص ، كما ان ذواتنا وصفاتنا مقرونة بالنقص ، ووجودنا مقرون بالنقص ، ولا يلزم ان يكون الرب موجداً وان لا تكون له ذات .

ومن هنا ضلت القرامطة الغلاة كصاحب « الاقليد » وامثاله ، فأرادوا ان ينفوا عنه كل ما يعلمه القلب ، وينطق به اللسان ، من نفي واثبات ، فقالوا : لا نقول موجود ولا لا موجود ، ولا موصوف ولا لا موصوف ؛ لما في ذلك — على زعمهم — من التشبيه ، وهذا يستلزم ان يكون ممتنعاً ، وهو مقتضى التشبيه بالممتنع ، والتشبيه الممتنع على الله ان يشارك المخلوقات في شيء من خصائصها ، وان يكون مماثلاً لها في شيء من صفاته ، كالحياة والعلم والقدرة ، فانه وان وصف بها فلا تماثل صفة الخالق صفة المخلوق ، كالحدوث والموت ، والفناء والامكان .

فصـــل

وأما قوله : « التعجب استعظام للمتعجب منه » .

فيقال : نعم . وقد يكون مقروناً بجهـل بسبب التعجب ، وقد يكون لما خرج عن نظائره ، والله تعالى بكل شيء عليم ، فلا يجوز عليه ان لا يعلم سبب ما تعجب منه ؛ بل يتعجب لخـروجه عن نظائره تعظيماً له . والله تعالى يعظم ما هو عظيم ؛ اما لعظمة سببه او لعظمته .

فانه وصف بعض الخير بأنه عظيم . ووصف بعض الشر بأنه عظيم ، فقال تعالى : (رب العرش العظيم) وقال : (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) وقال : (ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لـكان خيراً لهم واشد تثبيتاً ۞ وإذاً لا تيناهم من لدنا أجراً عظيماً) وقال : (ولولا إذ سمعتوه قلتم ما يكون لنا ان نتـكلم بهذا سبحانك هـذا بهتـان عظيم) وقال : (ان الشرك لظلم عظيم) .

ولهذا قال تعالى : (بل عجبتُ ويسخرون) على قراءة الضم ، فهنا هو عجب من كفرهم مع وضوح الأدلة .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم للذي آثر هو وامرأته ضيفهما : « لقد عجب الله » وفى لفظ فى الصحيح : « لقد ضحك الله الليلة من صنعكما البارحة » . وقال: « ان الرب ليعجب من عبده إذا قال رب اغفر لى فانه لا يغفر الذنوب إلا أنت . يقول علم عبدي انه لا يغفـــر الذنوب إلا أنا » وقال : « عجب ربك من شاب ليست له صبوة » وقال : « عجب ربك من راعي غنم على رأس شظية يؤذن ويقيم فيقول الله انظروا إلى عبدي » او كما قال . ونحو ذلك.

فصل

وأما قول القائل : « لو كان فى ملكه ما لا يريده لكان نقصاً » . وقول الآخر : « لو قدر وعذب لكان ظلماً ، والظلم نقص » .

فيقال : اما المقالة الأولى فظاهرة : فانه إذا قدر انه يكون فى ملكه ما لا يريده وما لا يقدر عليه ؛ وما لا يخلقه ولا يحدثه لكان نقصاً من وجوه :

(احدها) ان انفراد شيء من الأشياء عنه بالأحداث نقص لو قدر انه فى غير ملكه فكيف فى ملكه ؟ فانا نعلم انا إذا فرضنا اثنين : احدهما يحتاج اليه كل شيء ، ولا يحتاج الى شيء ، والآخر يحتاج إليه بعض الأشياء ، ويستغنى عنه بعضها : كان الأول اكمل ، فنفس خروج شيء عن قدرته وخلقه نقص ، وهذه دلائل الوحدانية ، فان الاشتراك نقص بكل من المشتركين ، وليس الكمال المطلق إلا فى الوحدانية .

فانا نعلم ان من قدر بنفسه كان اكمل ممن يحتاج الى معين ، ومن فعل الجميع بنفسه فهو اكمل ممن له مشارك ومعاون على فعل البعض ، ومن افتقر اليه كل شيء فهو اكمل ممن استغنى عنه بعض الأشياء .

(ومنها) ان يقال : كونه خالقاً لكل شيء وقادراً على كل شيء : اكمل من كونه خالقاً للبعض وقادراً على البعض .

و « القدرية » لا يجعلونه خالقاً لكل شيء ، ولا قادراً على كل شيء .

و « المتفلسفة » القائلون بأنه علة غائية نشر منهم ، فانهم لا يجعلونه خالقاً لشيء من حوادث العالم ــ لا لحركات الأفلاك ولا غيرها من المتحركات ، ولا خالقاً لما يحدث بسبب ذلك،ولا قادراً على شيء من ذلك ، ولا عالماً بتفاصيل ذلك ، والله سبحانه وتعالى يقول : (الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ، يتنزل الأمر بينهن ؛ لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما) وهؤلاء ينظرون فى العالم ولا يعلمون ان الله على كل شيء قدير، ولا ان الله قد احاط بكل شيء علما .

(ومنها) أنا اذا قدرنا مالكين: (احدهما) يريد شيئا فلا يكون ويكون ما لا يريد ، (والآخر) لا يريد شيئاً إلا كان ولا يكون إلا ما يريد ، علمنا بالضرورة ان هذا أكمل .

وفى الجملة قول « المثبتة للقدرة » يتضمن انه خالق كل شيء ، وربه ومليكه وانه على كل شيء قدير ، وانه ما شاء كان ؛ فيقتضى كمال خلقه وقدرته ومشيئته و « نفاة القدر » يسلبونه هذه الكمالات .

واما قوله : « ان التعذيب على المقدر ظلم منه » فهذه دعوى مجردة ، ليس معهم فيها إلا قياس الرب على انفسهم ، ولا يقول عاقل ان كل ما كان نقصا

من اي موجود كان : لزم ان يكون نقصا من الله ؛ بل ولا يقبح هذا من الا نسان مطلقا ؛ بل اذا كان له مصلحة فى تعذيب بعض الحيوان ، وان يفعل به ما فيه تعذيب له حسن ذلك منه ؛ كا الذي يصنع القز ، فانه هو الذي يسعى فى ان دود القز ينسجه ، ثم يسعى فى ان يلقى فى الشمس ليحصل له المقصود من القز ، وهو هنا له سعى فى حركة الدود التى كانت سبب تعذيبه .

وكذلك الذي يسعى فى ان يتوالد له ماشية ، وتبيض له دجاج ، ثم يذبح ذلك لينتفع به ، فقد تسبب فى وجود ذلك الحيوان تسبباً افضى الى عذابه ؛ لمصلحة له فى ذلك .

ففي « الجملة » : الانسان يحسن منه إيلام الحيوان لمصلحة راجحة فى ذلك ، فليس جنس هذا مذموماً ولا قبيحاً ولا ظلماً ، وإن كان من ذلك ما هو ظلم .

وحينئذ فالظلم من الله اما ان يقال : هو ممتنع لذاته ؛ لأن الظلم تصرف المتصرف فى غير ملكه والله له كل شيء ؛ او الظلم مخالفة الأمر الذي تجب طاعته ؛ والله تعالى يمتنع منه التصرف فى ملك غيره ، او مخالفة امر من يجب عليه طاعته . فاذا كان الظلم ليس إلا هذا او هذا : امتنع الظلم منه .

واما أن يقال: هو ممكن لكنه سبحانه لا يفعله لغناه وعلمه بقبحه ؛ ولاخباره أنه لا يفعله ؛ ولكمال نفسه يمتنع وقوع الظلم منه ، اذ كان العدل والرحمة من لوازم ذاته ؛ فيمتنع اتصافه بنقيض صفات الكمال التى هي من لوازمه على هذا

القول ، فالذي يفعله لحكمة اقتضت ذلك ، كما ان الذي يمتنع من فعله لحكمة تقتضي تنزيهه عنه .

وعلى هذا فكل مافعله علمنا ان له فيه حكمة ؛ وهذا يكفينا من حيث الجملة وان لم نعرف التفصيل ، وعدم علمنا بتفصيل حكمته بمنزلة عدم علمنا بكيفية ذاته ؛ وكما ان ثبوت صفات الكمال له معلوم لنا ، واما كنه ذاته فغير معلومة لنا ، فلا نكذب بما علمناه ما لم نعلمه .

وكذلك نحن نعلم انه « حكيم » فيما يفعله ويأمربه ، وعدم علمنا بالحكمة فى بعض الجزئيات لا يقدح فيما علمناه من أصل حكمته ؛ فلا نكذب بما علمناه من حكمته مالم نعلمه من تفصيلها .

ونحن نعلم ان من علم حذق أهل الحساب ، والطب ، والنحو ، ولم يكن متصفاً بصفاتهم التى استحقوا بها ان يكونوا من أهل الحساب ، والطب والنحو لم يمكنه ان يقدح فيما قالوه ؛ لعدم علمه بتوجيهه .

والعباد ابعد عن معرفة الله وحكمته فى خلقه من معرفة عوامهم بالحساب ، والطب ، والنحو ، فاعتراضهم على حكمته اعظم جهلا وتكلفاً للقول بلا علم من العامي المحض ، اذا قدح فى الحساب ، والطب ، والنحو بغير علم بشيء من ذلك .

وهذا يتبين بالأصل الذي ذكرناه فى الكمال ، وهو قولنا : ان الكمال

الذي لا نقص فيه للممكن الوجود يجب اتصافه به ، وتنزيهه عما يناقضه ، فيقال : خلق بعض الحيوان وفعله الذي يكون سبباً لعذابه، هل هو نقص مطلقا أم يختلف؟ .

وأيضاً فاذا كان فى خلق ذلك حكمة عظيمة لا تحصل إلا بذلك ، فأيما أكمل تحصيل ذلك بتلك الحكمة العظيمة أو تفويتها ؟ وأيضاً فهل يمكن حصول الحكمة المطلوبة بدون حصول هذا ؟

فهذه أمور اذا تدبرها الانسان : علم انه لا يمكنه أن يقول خلق فعل الحيوان الذي يكون سبباً لتعذيبه نقص مطلقاً .

و « المثبتة للقدر » قد تجيب بجواب آخر ؛ لكن ينازعهم الجمهور فيه . فيقولون : كونه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد صفة كمال ، بخلاف الذي يكون مأموراً منهياً ، الذي يؤمر بشيء وينهى عن شيء . ويقولون انما قبح من غيره ان يفعل ما شاء لما يلحقه من الضرر ، وهو سبحانه لا يجوز ان يلحقه ضرر .

والجمهور يقولون : اذا قدرنا من يفعل ما يريد بلا حكمة محبوبة تعود اليه ، ولا رحمة واحسان يعود الى غيره : كان الذي يفعل لحكمة ورحمة أكمل ممن يفعل لا لحكمة ولا لرحمة .

ويقولون : اذا قدرنا مريداً لا يميز بين مراده ومراد غيره . ومريداً يميز بينهما ؛ فيريد ما يصلح ان يراد وينبغي ان يراد ؛ دون ما هو بالضد : كان هذا الثاني اكمل .

ويقولون : المأمور المنهي الذي فوقه آمر ناه هو ناقص بالنسبة الى من ليس

فوقه آمر ناه ، لكن إذا كان هو الآمر لنفسه بما ينبغي أن يفعل ، والمحرم عليها ما لا ينبغي ان يفعل ، وآخر يفعل ما يريده بدون أمر ونهي من نفسه ، فهـذا الملتزم لأمره ونهيه ـ الواقعين على وجـه الحكمة ـ أكمل من ذلك ؛ وقد قال تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقال : « يا عبادي ! انى حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا » .

وقالوا أيضاً : اذا قيل يفعل مايشاء ويحكم مايريد على وجه بيان قدرته ، وانه لا مانع له ، ولا يقدر غيره ان يمنعه مراده ، ولا ان يجعـله مريداً ، كان هذا أكمل ممن له مانع يمنعه مراده ، ومعين لا يكون مريداً او فاعلا لما يريد الا به .

وأما اذا قيل : يفعل ما يريد باعتبار انه لا يفعل على وجه مقتضى العلم والحكمة ؛ بل هو (متسفه) فيما يفعله ، وآخر يفعـل ما يريد ؛ لكن ارادته مقرونة بالعلم والحكمة ؛ كان هذا الثاني اكمل .

و(جماع الأمر) فى ذلك : ان كمال القدرة صفة كمال ، وكون الارادة نافذة لا تحتاج الى معاون ولا يعارضها مانع وصف كمال .

واما كون «الارادة» لا تميز بين مراد ومراد بل جميع الاجناس عندهاسواء فهذا ليس بوصف كمال ؛ بل الارادة المميزة بين مراد ومراد ـ كما يقتضيه العلم والحكمةـ هى الموصوفة بالكمال ، فمن نقصه فى قدرته وخلقه ومشيئته فلم يقدره قدره . ومن نقصه من حكمته ورحمته فلم يقدره حق قدره.والكمال الذي يستحقه إثبات هذا وهذا .

فصـــل

واما «منكروا النبوات» وقولهم : ليس الخلق اهلا ان يرســل الله اليهم رسولا ، كما ان اطراف الناس ليسوا اهلا ان يرسل السلطان اليهم رســولا : فهذا جهل واضح فى حق المخلوق والخالق ، فان من اعظم ما تحمـد به الملوك خطابهم بأنفسهم لضعفاء الرعية ، فكيف بارسال رسول اليهم .

وأما فى حق الخالق فهو سبحانه أرحم بعبـاده من الوالدة بولدها ، وهو قادر مع كمال رحمته ، فاذا كان كامل القدرة كامل الرحمة فما المـانع أن يرسل اليهم رسولا رحمة منه ؟ كما قال تعالى : (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « انما أنا رحمة مهداة » ؛ ولان هذا من جملة إحسانه إلى الخلق بالتعليم والهداية ، وبيان ما ينفعهم وما يضرهم ، كما قال تعالى : (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من انفسهم ، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ، ويعلمهم الـكتاب والحـكمة) فبين تعالى ان هذا من منته على عباده المؤمنين .

فان كان المنكر ينكر قدرته على ذلك فهذا قدح فى كمال قدرته ، وان كان ينكر إحسانه بذلك فهذا قدح فى كمال رحمته واحسانه .

فعلم ان ارسال الرسول من اعظم الدلالة على كمال قدرته وإحسانه ، والقدرة والاحسان من صفات الكمال لا النقص . وأما تعذيب المكذبين فذلك داخل فى القدر ، لما له فيه من الحكمة .

فصــــل

وأما « قول المشركين » : ان عظمته وجلاله يقتضى ان لا يتقرب اليــه إلا بواسطة وحجاب ، والتقرب بدون ذلك غض من جنابه الرفيع : فهذا باطل من وجوه :

(منها) ان الذي لا يتقرب اليه إلا بوسائط وحجاب إما ان يكون قادراً على سماع كلام جنده وقضاء حوائجهم بدون الوسائط والحجاب ، وإما انلايكون قادراً ، فان لم يكن قادراً كان هذا نقصاً ، والله تعالى موصوف بالكمال ؛ فوجب ان يكون متصفا بأنه يسمع كلام عباده بلا وسائط ، ويجيب دعاءهم ، ويحسن اليهم بدون حاجة إلى حجاب، وان كان الملك قادرا على فعل أموره بدون الحجاب، وترك الحجاب إحسانا ورحمة كان ذلك صفة كمال .

وايضا : فقول القائل : ان هذا غض منه انما يكون فيمن يمكن الخلق ان يضروه ويفتقر فى نفعه اليهم ، فأما مع كمال قدرته واستغنائه عنهم ، وامنــه ان يؤذوه ، فليس تقربهم اليه غضاً منه ؛ بل اذا كان اثنــان : احدهما يقرب اليــه الضعفاء احسانا اليهم ولا يخاف منهم ، والآخر لا يفعل ذلك إما خوفا واما كبراً واما غير ذلك : كان الأول اكمل من الثانى :

وايضا فان هذا لا يقال اذا كان ذلك بأمر المطاع ؛ بل إذا أذن للنـاس في التقرب منه ، ودخول داره : لم يكن ذلك سوء أدب عليه ولا غضا منه ، فهذا انـكار على من تعبده بغير ما شرع .

ولهذا قال تعالى : (انا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه)، وقال تعالى : (ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ؟) .

فصـــل

واما قول القائل : انه لو قيل لهم ايما اكمل ؟ ذات توصف بسائر انواع الادراكات من الذوق والشم واللمس ؟ ام ذات لا توصف بها ؟ لقالوا : الاول اكمل ، ولم يصفوه بها .

فتقول مثبتة الصفات لهم : فى هذه الادراكات ثلاثة اقوال معروفة : (احدها) : إثبات هذه الادراكات لله تعالى ، كما يوصف بالسمع والبصر . وهذا قول القاضي ابي بكر وابى المعالي ، واظنه قول الاشعرى نفسه ، بل هو قول المعتزلة البصريين الذين يصفونه بالادراكات .

وهؤلاء وغيرهم يقولون : تتعلق به الادراكات الخمسة ايضا كما تتعلق به الرؤية ؛ وقد وافقهم على ذلك القاضي ابو يعلى فى «المعتمد» وغيره .

(والقول الثانى) : قول من ينفي هذه الثلاثة ؛ كما ينفي ذلك كثير من المثبتة ايضا من الصفاتية وغيرهم . وهذا قول طوائف من الفقهاء ، من اصحاب الشافعي واحمد ، وكثير من اصحاب الاشعري وغيره .

(والقول الثالث) : اثبات ادراك اللمس دون إدراك الذوق ؛ لان الذوق إنما يكون للمطعوم فلا يتصف به إلا من يأكل ، ولا يوصف به إلا ما يؤكل ،

والله سبحانه منزه عن الأكل بخلاف اللمس، فانه بمنزلة الرؤية، واكثر اهل الحديث يصفونه باللمس، وكذلك كثير من اصحاب مالك والشافعي واحمد وغيرهم، ولا يصفونه بالذوق.

وذلك ان نفاة الصفات من المعتزلة قالوا للمثبتة: اذا قلتم إنه يرى. فقولوا انه يتعلق به سائر انواع الحس. واذا قلتم إنه سميع بصير فصفوه بالادراكات الخمسة.

فقال «اهل الاثبات قاطبة» نحن نصفه بأنه يرى، وانه يسمع كلامه، كما جاءت بذلك النصوص. وكذلك نصفه بأنه يسمع ويرى.

وقال جمهور اهل الحديث والسنة: نصفه ايضاً بادراك اللمس، لأن ذلك كمال لا نقص فيه. وقد دلت عليه النصوص بخلاف إدراك الذوق، فانه مستلزم للأكل وذلك مستلزم للنقص كما تقدم.

وطائفة من نظار المثبتة وصفوه بالأوصاف الخمس من الجانبين.

ومنهم من قال: انه يمكن ان تتعلق به هذه الأنواع، كما تتعلق به الرؤية، لاعتقادهم ان مصحح الرؤية الوجود، ولم يقولوا انه متصف بها.

واكثر مثبتي الرؤية لم يجعلوا مجرد الوجود هو المصحح للرؤية؛ بل قالوا ان المقتضى امور وجودية، لا ان كل موجود يصح رؤيته، وبين الأمرين فرق؛ فان الثاني يستلزم رؤية كل موجود؛ بخلاف الأول؛ واذا كان المصحح للرؤية هي امور وجودية لا يشترط فيها امور عدمية؛ فما كان احق بالوجود وابعد عن العدم كان احق بأن تجوز رؤيته، ومنهم من نفى ماسوى السمع والبصر من الجانبين.

فصــــل

واما قول القائل : الـكمال والنقص من الأمور النسبية : فقد بينا ان الذي يستحقه الرب هو الـكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه ، وانه الـكمال الممكن للموجود ، ومثل هذا لا ينتفي عن الله اصلاً ، والـكمال النسبي هو المستلزم للنقص ؛ فيكون كمالاً من وجه دون وجه ؛ كالأكل للجائع كمال له ، وللشبعان نقص فيه ؛ لأنه ليس بكمال محض بل هو مقرون بالنقص .

والتعالي والتكبر والثناء على النفس ، وامر الناس بعبادته ودعائه ، والرغبة اليه ونحو ذلك مما هو من خصائص الربوبيـة ، هذا كمال محمود من الرب تبارك وتعالى ، وهو نقص مذموم من المخلوق .

وهذا كالخبر عما هو من خصائص الربوبية ؛ كقوله : (إنني انا الله لا إله إلا انا فاعبدني) ؛ وقوله تعالى : (ادعوني استجب لـكم) وقوله : (ان تبدوا ما فى انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) ، وقوله : (أم حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا) وقوله : (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) وقوله : (انا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد) وقوله : (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ۞ ومن يتوكل

على الله فهو حسبه) وأمثـال هذا الكلام الذي يذ كر الرب فيـه عن نفسه بعض خصائصه وهو فى ذلك صـادق فى اخباره عن نفسه بمـا هو من نعوت الـكمال : هو ايضاً من كماله ، فان بيـانه لعباده وتعريفهم ذلك هو ايضاً من كماله. واما غيره فلو اخبر بمثل ذلك عن نفسه لـكان كاذباً مفترياً ، والـكذب من أعظم العيوب والنقائص.

واما اذا اخبر المخلوق عن نفسه بما هو صادق فيه فهذا لا يذم مطلقاً ، بل قد يحمد منه إذا كان فى ذلك مصلحة كقول النبي صلى الله عليه وسـلم : « أنا سيد ولد آدم ولا فخر ». وأما اذا كان فيه مفسدة راجحة اومساوية ، فيذم لفعله ما هو مفسدة ، لا لـكذبه ، والرب تعـالى لا يفعل ما هو مذموم عليه ؛ بل له الحمد على كل حال فـكل ما يفعله هو منه حسن جميل محمود.

واما على قول من يقول : الظلم منه ممتنع لذاته فظاهر. وأما على قول الجمهور من أهل السنة والقدرية فانه إنما يفعل بمقتضى الحـكمة والعدل ، فأخباره كلها واقواله وافعاله كلها حسنة محمودة ، واقعة على وجه الـكمال الذي يستحق عليه الحمد ، وله من الأمور التى يستحق بها الـكبرياء والعظمة ما هو من خصائصه تبارك وتعالى.

فالـكبرياء والعظمة له بمنزلة كونه حياً قيوماً قديماً واجبـاً بنفسه ، وانه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير ، وانه العزيز الذي لا ينـال ، وانه قهار لـكل ما سواه.

فهذه كلها صفات كمال لا يستحقها إلا هو ؛ فما لا يستحقه إلا هو كيف يكون كمالاً من غيره وهو معدوم لغيره ؟ فمن ادعاه كان مفترياً منازعاً للربوبية فى خواصها ، كما ثبت فى الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله تعالى : العظمة إزاري ، والكبرياء ردائي ، فمن نازعني واحداً منهما عذبته » .

وجملة ذلك : أن الكمال المختص بالربوبية ليس لغيره فيه نصيب ، فهذا تحقيق اتصافه بالكمال الذي لا نصيب لغيره فيه . ومثل هذا الكمال لا يكون لغيره فادعاؤه منازعة للربوبية وفرية على الله .

ومعلوم أن النبوة كمال للنبي واذا ادعاها المفترون ــ كمسيلمة وامثاله ــ كان ذلك نقصاً منهم ، لا لأن النبوة نقص ؛ ولكن دعواها ممن ليست له هو النقص ، وكذلك لو ادعى العلم والقدرة والصلاح من ليس متصفاً بذلك : كان مذموماً ممقوتاً ، وهذا يقتضي ان الرب تعالى متصف بكمال لا يصلح للمخلوق ، وهذا لا ينافى ان ما كان كمالاً للموجود من حيث هو موجود : فالخالق احق به ؛ ولكن يفيد ان الكمال الذي يوصف به المخلوق بما هو منه اذا وصف الخالق بما هو منه ، فالذي للخالق لا يماثله ما للمخلوق ولا يقاربه .

وهذا حق ، فالرب تعالى مستحق للكمال مختص به على وجه لا يماثله فيه شيء ، فليس له سمي ولا كفؤ ، سواء كان الكمال مما لا يثبت منه شيء للمخلوق كربوبية العباد والغنى المطلق ونحو ذلك ، او كان مما يثبت منه نوع للمخلوق ؛

فالذي يثبت للخالق منه نوع هو اعظم مما يثبت من ذلك للمخلوق : عظمةً هي اعظم من فضل اعلى المخلوقات على ادناها .

و « ملخص ذلك » ان المخلوق يذم منه الكبرياء والتجبر وتزكية نفسه احياناً ونحو ذلك .

واما قول السائل : فان قلتم نحن نقطع النظر عن متعلق الصفة وتنظر فيها هل هي كمال ام نقص ؟ وكذلك نحيل الحكم عليها بأحدهما ؛ لأنها قد تكون كمالاً لذات نقصاً لأخرى على ما ذكر .

فيقال : بل نحن نقول الكمال الذي لا نقص فيه للممكن الوجود هو كمال مطلق لكل ما يتصف به .

وايضاً فالكمال الذي هو كمال للموجود — من حيث هو موجود — يمتنع ان يكون نقصاً في بعض الصور؛ لأن ما كان نقصاً في بعض الصور تاماً في بعض: هو كمال لنوع من الموجودات دون نوع ، فلا يكون كمالاً للموجود من حيث هو موجود .

ومن الطرق التي بها يعرف ذلك : ان نقدر موجودين : احدهما متصف بهذا والآخر بنقيضه ، فانه يظهر من ذلك ايهما اكمل ، واذا قيل هذا اكمل من وجه وهذا انقص من وجه لم يكن كمالاً مطلقاً .

والله اعلم ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم .

وَقَالَ:

فَصْل

قال الله تعالى: (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسمائه) وقال تعالى: (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن أيما تدعوا فله الأسماء الحسنى) وقال تعالى: (الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى) وقال تعالى: (هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى) و « الحسنى » : المفضلة على الحَسنة، والواحد الأحاسن.

ثم هنا « ثلاثة اقوال » : اما ان يقال : ليس له من الأسماء إلا الأحسن ولا يدعى إلا به؛ وإما ان يقال : لا يدعى إلا بالحسنى؛ وان سمى بما يجوز – وإن لم يكن من الحسنى – وهذان قولان معروفان.

واما ان يقال: بل يجوز فى الدعاء، والخبر. وذلك ان قوله: (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) وقال: (ادعوا الله او ادعوا الرحمن أيما تدعوا فله الأسماء الحسنى) : أثبت له الأسماء الحسنى، وأمر بالدعاء بها. فظاهر هذا: ان له جميع الأسماء الحسنى.

وقد يقال : جنس « الأسماء الحسنى » بحيث لا يجوز نفيها عنه كما فعله الكفار ، وامر بالدعاء بها ، وامر بدعائه مسمى بها ؛ خلاف ما كان عليه المشركون من النهي عن دعائه باسمه « الرحمن » . فقد يقال : قوله (فادعوه بها) : امر ان يدعى بالأسماء الحسنى ، وان لا يدعى بغيرها ؛ كما قال : (ادعوهم لآبائهم) فهو نهى ان يدعوا لغير آبائهم .

ويفرق بين دعائه والاخبار عنه ، فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنى : واما الاخبار عنه : فلا يكون باسم سيء ؛ لكن قد يكون باسم حسن ، او باسم ليس بسيء ، وان لم يحكم بحسنه . مثل اسم شيء ، وذات ، وموجود ؛ اذا اريد به الثابت ، واما إذا اريد به « الموجود عند الشدائد » فهو من الأسماء الحسنى ، وكذلك المريد ، والمتكلم ؛ فان الارادة والكلام تنقسم الى محمود ومذموم ، فليس ذلك من الاسماء الحسنى بخلاف الحكيم ، والرحيم والصادق ، ونحو ذلك ، فان ذلك لا يكون الا محموداً .

وهكذا كما فى حق الرسول حيث قال : (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً) فأمرهم ان يقولوا يا رسول الله ، يانبي الله ، كما خاطبه الله بقوله : (يا ايها النبي) (يا ايها الرسول) لا يقول يامحمد ! يا احمد ! يا ابا القاسم ! وان كانوا يقولون فى الاخبار ـ كالأذان ونحوه ـ : اشهد ان محمداً رسول الله كما قال تعالى (محمد رسول الله) وقال : (ومبشرا برسول يأتي من بعدى اسمه احمد) وقال : (ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله) .

فهو سبحانه : لم يخاطب محمدا الا بنعت التشريف : كالرسول والنبي ، والمزمل ، والمدثر ؛ وخاطب سائر الانبياء بأسمائهم مع انه فى مقام الاخبار عنه ، قد يذكر اسمه . فقد فرق سبحانه بين حالتى الخطاب فى حق الرسول ، وامرنا بالتفريق بينهما فى حقه ؛ وكذلك هو المعتاد فى عقول الناس إذا خاطبوا الأكابر ، من الامراء ، والعلماء ، والمشايخ ، والرؤساء لم يخاطبوهم ، ويدعوهم ، إلا باسم حسن ؛ وان كان فى حال الخبر عن احدهم ، يقال : هو انسان ، وحيوان ناطق وجسم ، ومحدث ومخلوق ، ومربوب ومصنوع ، وابن انثى ويأكل الطعام ويشرب الشراب .

لكن كل ما يذكر من اسمائه وصفاته فى حال الأخبار عنه : يدعى به فى حال مناجاته ، ومخاطبته ؛ وان كانت اسماء المخلوق فيها ما يدل على نقصه ، وحدوثه ، واسماء الله ليس فيها ما يدل على نقص ولاحدوث ؛ بل فيها الأحسن الذي يدل على الكمال ، وهي التى يدعى بها ؛ وان كان اذا اخبر عنه يخبر باسم حسن او باسم لاينفى الحسن ولا يجب ان يكون حسناً(١) .

واما فى الاسماء المأثورة ، فما من اسم إلا وهو يدل على معنى حسن ، فينبغي تدبر هذا للدعاء وللخبر المأثور ، وغير المأثور الذي قيل لضرورة حدوث المخالفين ــ للتفريق بين الدعاء والخبر ، وبين المأثور الذي يقال ــ او تعريفهم لما لم يكونوا به عارفين ، وحينئذ فليس كل اسم ذكر فى مقام يذكر فى مقام بل يجب التفريق .

---

(١) سقط سطر .

وَقَـالَ :

فَصْـــل

فى (القاعدة العظيمة الجليلة) فى « مسائل الصفات ، والافعال » من حيث قدمها ووجوبها ، او جوازها ومشتقاتها ، او وجوب النوع مطلقاً ، وجواز الآحاد معينا . فنقول :

(المضافات الى الله) سبحانه فى الكتاب والسنة ، سواء كانت إضافة اسم الى اسم ، او نسبة فعل الى اسم ، او خبر باسم عن اسم ، لا يخلو من ثلاثة اقسام :

(احدها) اضافة الصفة الى الموصوف ، كقوله تعالى: (ولا يحيطون بشيء من علمه) وقوله : (ان الله هو الرزاق ذو القوة) .

وفى حديث الاستخارة : « اللهم اني استخيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك » وفى الحديث الآخر « اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق » فهذا فى الاضافة الاسمية .

واما بصيغة الفعل فكقوله: (علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم) وقوله : (علم ان لن تحصوه فتاب عليكم) .

واما الخبر الذي هو جملة اسمية : فمثل قوله : (والله بكل شيء عليم) ، (والله على كل شيء قدير) .

وذلك لأن الكلام الذي توصف به الذوات : إما جملة ، او مفرد . فالجملة إما اسمية كقوله : (والله بكل شيء عليم) ، او فعلية كقوله : (علم ان لن تحصوه). أما المفرد فلا بد فيه من اضافة الصفة لفظاً او معنى كقوله : (بشيء من علمه) وقوله : (هو اشد منهم قوة) او اضافة الموصوف كقوله : (ذو القوة) .

و (القسم الثاني): اضافة المخلوقات كقوله : (ناقة الله وسقياها) وقوله : (وطهر بيتى للطائفين) وقوله : (رسول الله) و (عباد الله) وقوله : (ذو العرش) وقوله : (وسع كرسيه السموات والأرض) .

فهذا القسم لا خلاف بين المسلمين فى انه مخلوق ، كما ان القسم الأول لم يختلف اهل السنة والجماعة فى انه قديم وغير مخلوق .

وقد خالفهم بعض اهل الكلام فى ثبوت الصفات ؛ لافى احكامها ، وخالفهم بعضهم فى قدم العلم ، واثبت بعضهم حدوثه ، وليس الغرض هنا تفصيل ذلك.

(الثالث) ــ وهو محل الكلام هنا ــ ما فيه معنى الصفة ، والفعل ، مثل قوله : (وكلم الله موسى تكليما) ، وقوله : (إنما امره اذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) وقوله : (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي) وقوله: (يريدون ان يبدلوا كلام الله) ، (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله) وقوله : (ان الله يحكم ما يريد) ، (فعال لما يريد) .

وقوله : (فباؤوا بغضب على غضب) وقوله : (وغضب الله عليه ولعنه) وقوله : (فلما آسفونا انتقمنا منهم) وقوله : (ذلك بأنهم اتبعوا ما اسخط الله وكرهوا رضوانه) وقوله : (رضي الله عنهم ورضوا عنه) .

وقوله : (وان لم تغفر لنا وترحمنا) ، (وقل رب اغفر وارحم) ،(واعف عنا واغفر لنا وارحمنا) .

وكذلك قوله : (خلق السموات والأرض) (لما خلقت بيدى) وقوله : (ثم استوى على العرش) (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) (هل ينظرون إلا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) ، (هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة) .

وفى الأحاديث شيء . كثير كقوله فى حديث « الشفاعة » : « ان ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعده مثله » وقوله : « ضحك الله الى رجلين يقتل احدهما الآخر كلاهما يدخل الجنة » وقوله : « ينزل ربنا الى سماء الدنيا » الحديث . واشباه هذا : وهو باب واسع .

وقوله : « إذا تكلم الله بالوحي : سمع اهل السموات»[1] فالناس فيه على قولين :

(احدهما) : ــ وهو قول المعتزلة ، والكلابية ، والاشعرية ، وكثير من

---

(١) بياض بالأصل .

الحنبلية ، ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية ، وغيرهم ــ ان هذا القسم لا بد ان يلحق بأحد القسمين قبله ؛ فيكون : إما قديماً قائماً به عند من يجوز ذلك ، وهم الكلابية . واما مخلوقا منفصلاً عنه ، ويمتنع ان يقوم به نعت او حال اوفعل ، او شيء ليس بقديم . ويسمون هذه المسألة : « مسألة حلول الحوادث بذاته » .

ويقولون : يمتنع ان تحل الحوادث بذاته ، كما يسميها قوم آخرون : فعل الذات بالذات ، او فى الذات ؛ ورأوا ان تجويز ذلك يستلزم حدوثه ؛ لأن الدليل الذي دلهم على حدوث الأجسام : قيام الحوادث بها ؛ فلو قامت به لزم احد الامرين : اما حدوثه ، او بطلان العلم بحدوث العالم .

ومن خالفهم فى ذلك قال : دليل حدوث العالم إمتناع خلوه عن الحوادث ، وكونه لا يسبقها ، واما إذا جاز ان يسبقها لم يكن فى قيامها به ما يدل على الحدوث .

ويقول آخرون : انه ليس هذا هو الدليل على حدوث العالم ، بل هو ضعيف . ولهم مآخذ أخر .

ثم هم فريقان :

(احدها) : من يرى امتناع قيام الصفات به أيضاً ؛ لاعتقاده ان الصفات أعراض ، وان قيام العرض به يقتضي حدوثه ايضاً ، وهؤلاء نفاة الصفات من

المعتزلة، فقالوا حينئذ : ان القرآن مخلوق، وانه ليس لله مشيئة قائمة به، ولا حب، ولا بغض، ونحو ذلك.

وردوا جميع ما يضاف الى الله الى اضافة خلق، او اضافة وصف من غير قيام معنى به.

(والثاني): مذهب الصفاتية اهل السنة وغيرهم، الذين يرون قيام الصفات به، فيقولون: له مشيئة قديمة، وكلام قديم، واختلفوا فى حبه وبغضه، ورحمته وأسفه، ورضاه، وسخطه ونحو ذلك، هل هو بمعنى المشيئة، اوصفات اخرى غير المشيئة؟ على قولين.وهذا الاختلاف عند الحنبلية والاشعرية وغيرهم. ويقولون: ان الخلق ليس هو شيئاً غير المخلوق، وغير الصفات القديمة، من المشيئة والكلام.

ثم يقولون للمتكلمين فى الخلق، هل هو المخلوق؟ أربعة أقوال:

(احدها) : أن الخلق هو المخلوق.

(والثاني) : أنه قائم بالمخلوق.

(والثالث) : أنه معنى قائم بنفسه.

(والرابع) : انه قائم بالخالق.

قال القاضي ابو يعلي الصغير من اصحابنا : من قال الخلق هو المخلوق،

ومنهم من قال : الخلق غير المخلوق ، فالخلق صفة قائمة بذاته ، والمخلوق الموجود المخترع . وهذا بناء على اصلنا ، وان الصفات [الناشئة] عن الأفعال موصوف بها فى القدم ، وان كانت المفعولات محدثة . قال : وهذا هو الصحيح .

ويقولون فى الاستواء والنزول ، والمجيء وغير ذلك من انواع الأفعال ، التى هي انواع جنس الحركة : احد قولين :

إما ان يجعلوها من باب « النسب » و « الاضافات » المحضة ، بمعنى ان الله خلق العرش بصفة التحت ، فصار مستوياً عليه ، وانه يكشف الحجب التى بينه وبين خلقه فيصير جائياً اليهم ونحو ذلك ، وان التكليم إسماع المخاطب فقط ، وهذا قول اهل السنة من اهل هذا القول ، من الحنبلية ومن وافقهم فيه ، او فى بعضه من الأشعرية وغيرهم .

او يقول : ان هذه « افعال محضة » فى المخلوقات من غير إضافة ، ولا نسبة فهذا اختلاف بينهم ، هل تثبت لله هذه النسب والاضافات ! مع اتفاق الناس على انه لا بد من حدوث « نسب » و « إضافات » لله تعالى كالمعية ونحوها ؟ ويسمى ابن عقيل هذه النسب : « الاحوال » لله ، وليست هي « الأحوال » التى تنازع فيها المتكلمون مثل العالمية ، والقادرية ؛ بل هذه النسب والاضافات يسميها الأحوال .

ويقول : إن حدوث هذه الأحوال ، ليس هو حدوث الصفات ؛ فان هذه الأحوال نسب بين الله وبين الخلق ، فان ذلك لا يوجب ثبوت معنى قائم

بالمنسوب اليه ، كما ان الانسان يصعد الى السطح فيصير فوقه ، ثم يجلس عليه فيصير تحته ، والسطح متصف تارة بالفوقية والعلو ، وتارة بالتحتية والسفول ، من غير قيام صفة فيه ولا تغير .

وكذلك إذا ولد للانسان مولود ، فيصير اخوه عما ، وابوه جداً وابنه اخا ، واخو زوجته خالاً ، وتنسب لهم هذه النسب والاضافات من غير تغير فيهم .

(والقول الثاني):ــ وهو قول الكرامية ، وكثير من الحنبلية ، واكثر اهل الحديث ، ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية وجمهور المسلمين . واكثر كلام السلف ومن حكى مذهبهم حتى الأشعري ؛ يدل على هذا القول ــ ان هذه الصفات الفعلية ونحوها ؛ المضافة الى الله : « قسم ثالث » ليست من المخلوقات المنفصلة عنه ؛ وليست بمنزلة الذات والصفات القديمة الواجبة ، التى لا تتعلق بها مشيئته : لا بأنواعها ولا بأعيانها .

وقد يقول هؤلاء : انه يتكلم اذا شاء ، ويسكت اذا شاء ، ولم يزل متكلماً ؛ بمعنى انه لم يزل يتكلم اذا شاء ويسكت اذا شاء ، وكلامه منه ليس مخلوقاً .

وكذلك يقولون : وان كان له مشيئة قديمة فهو يريد إذا شاء ، ويغضب ويمقت .

ويقر هؤلاء او اكثرهم ما جاء من النصوص على ظاهره مثل قوله : (ثم استوى على العرش) انه استوى عليه بعد ان لم يكن مستوياً عليه ، وانه

يدنو الى عباده ويقرب منهم، وينزل الى سماء الدنيا ويجيء يوم القيامة؛ بعد ان لم يكن جائياً .

ثم من هؤلاء من قد يقول: تحل «الحوادث» بذاته ، ومنهم من لا يطلق هذا اللفظ : إما لعدم ورود الأثر به ؛ وإما لايهام معنى فاسد ؛ من ان ذلك كحلول « الأعراض » بالمخلوقات ؛ كما يمتنع جمهور المتكلمين من تسمية صفاته اعراضا ؛ وان كانت صفات قائمة بالموصوف كالأعراض.

وزعم ابن الخطيب ان اكثر الطوائف والعقلاء : يقرون بهذا القول فى الحقيقة ؛ وإن انكروه بألسنتهم ؛ حتى الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية .

اما « الفلاسفة » : فان عندهم ان الاضافات موجودة فى الأعيان ؛ والله موجود مع كل حادث . و « المعية » صفة حادثة فى ذاته ، وقد صرح ابو البركات البغدادي صاحب «المعتبر» بحدوث علوم، وإرادات جزئية فى ذاته المعينة . وقال : انه لا يتصور الاعتراف بكونه إلهاً لهذا العالم إلا مع القول بذلك . ثم قال : الاجلال من هذا الاجلال واجب ، والتنزيه من هذا التنزيه لازم .

واما « المعتزلة » : فان البصريين كأبي علي وأبي هاشم يقولون بحدوث المرئي والمسموع ، وبه تحدث صفة السمعية والبصرية لله ، وابو الحسين البصري يقول بتجدد علوم فى ذاته بتجدد المعلومات ، والأشعرية ايضاً يقولون بأن المعدومات لم تكن مسموعة ولا مرئية ؛ ثم صارت مسموعة مرئية بعد وجودها وليس السمع والبصر عندهم مجرد نسبة ؛ بل هو صفة قائمة بذات السميع

البصير، وقد يلزمون بقولهم : بأن النسخ هو رفع الحكم أو انتهاؤه . وقولهم علمه بالجزئيات . وكذلك بانقطاع تعلق القدرة والارادة منه .

والتحقيق : ان التصريح بالخلاف فى هذا الأصل موجود فى عامة الطوائف ، ليس مخصوصاً بأهل الحديث .

ثم «النفاة» قد يقال ان هذا القول يلزمهم إذا أثبتوا لله نعوتاً غير قديمة ؛ فيصير هذا الأصل متفقاً عليه ، وهم قد يعتذرون عن تلك اللوازم ؛ تارة بأعذار صحيحة ؛ فلا يكون لازماً لهم ، وتارة بأعذار غير صحيحة فيكون لازماً لهم ، وهذا لا ريب فيه .

واما نصوص الكتاب والسنة : فلا ريب ان ظاهرها موافق لهذا القول ، لكن الأولون قد يتأولونها او يفوضونها ، واما هؤلاء فيقولون : ان فيها نصوصاً لا تقبل التأويل . وان ما قبل التأويل قد انضم اليه من القرائن والضمائم[1] ما يعلم قطعاً أن الله ورسوله اراد ذلك ؛ او ان هذا مفهوم .

ويقولون : ليس للنفاة دليل معتمد وانما معهم التقليد لأسلافهم بالشناعة ، والتهويل على المخاطبين الذين لم يعرفوا دقيق الكلام ، وان هذا مذهب عامة اهل الملل وخواص عباد الله ، وانما خالف ذلك اهل البدع فى الملل والأولون قد يقولون : هذا خلاف الاجماع وهذا كفر ، وهذا يستلزم التغير والحدوث وقد رأيت للناس فى هذا الأصل عجائب .

---

(١) كذا بالأصل .

وقال الامام احمد فى الجزء الذي فيه « الرد على الجهمية والزنادقة » : وكذلك الله تكلم كيف شاء، من غير ان نقول جوف ولا فم ولا شفتان.

وقال بعد ذلك : بل نقول ان الله لم يزل متكلماً اذا شاء، ولا نقول انه كان ولا يتكلم حتى خلق. وكلامه فيه طول.

قال : —

﴿ باب ما انكرت الجهمية من ان الله كلم موسى ﴾

فقلنا : لم انكرتم ذلك؟ قالوا ان الله لم يتكلم ولا يتكلم ؛ انما كون شيئاً فعبر عن الله، وخلق صوتاً فأسمعه، وزعموا ان الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين.

فقلنا : هل يجوز ان يكون لمكون غير الله ان يقول : (يا موسى إني انا ربك)؟ او يقول : (إنني انا الله لا إله الا انا فاعبدنى واقم الصلاة لذكري). فمن زعم ان ذلك غير الله فقد ادعى الربوبية؛ ولو كان كما زعم الجهمي ان الله كون شيئاً كان يقول ذلك المكون : (يا موسى إن الله رب العالمين) ولا يجوز ان يقول : (انى انا الله رب العالمين).

وقد قال الله جل ثناؤه : (وكلم الله موسى تكليماً) وقال : (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) وقال : (إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامي) فهذا منصوص القرآن.

واما ما قالوا ان الله لم يتكلم ولا يكلم: فكيف يصنعون بحديث الأعمش عن

خيثمة عن عدي بن حاتم الطائي ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما منكم من احد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان » ؟. واما قولهم : إن الكلام لا يكون الا من جوف وفم ، وشفتين ولسان. فنقول : اليس الله قال للسموات والأرض (ائتيا طوعاً او كرهاً قالتا اتينا طائعين) ؟ اتراها انها قالت بجوف وفم وشفتين ولسان ؟.

وقال : (وسخرنا مع داود الجبال يسبحن) اتراها انها يسبحن بجوف وفم ولسان وشفتين ؟ ولكن الله انطقها كيف شاء ، وكذلك الله تكلم كيف شاء ، من غير ان نقول جوف ولا فم ، ولا شفتان ولا لسان.

فلما خنقته الحجج قال : ان الله كلم موسى ، الا ان كلامه غيره ، فقلنا : وغيره مخلوق ؟ قال : نعم. قلنا : هذا مثل قولكم الأول ، الا انكم تدفعون عن انفسكم الشنعة ، وحديث الزهري قال : لما سمع موسى كلام ربه قال : «يارب هذا الذي سمعته هو كلامك ؟ قال : نعم يا موسى هو كلامي ، وانما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ، ولي قوة الألسن كلها ، وانا اقوى من ذلك ؛ وانما كلمتك على قدر ما يطيق بدنك ؛ ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت » !

قال فلما رجع موسى الى قومه قالوا له صف لنا كلام ربك . فقال : « سبحان الله ! وهل استطيع ان اصفه لكم » ؟ ! قالوا : فشبهه ؟ قال : « سمعتم اصوات الصواعق التى تقبل فى احلى حلاوة سمعتموها ؟ فكأنه مثله ».

وقلنا للجهمية : من القائل يوم القيامة : (يا عيسى بن مريم أأنت قلت

للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله) ؟ أليس الله هو القائل ؟ قالوا : يُكوّنُ الله شيئاً فيعبر عن الله ، كما كونه فعبر لموسى .

قلنا : فمن القائل : (فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين . فلنقصن عليهم بعلم) ؟ اليس الله هو الذي يسأل ؟ قالوا : هذا كله انما يكون شيئاً فيعبر عن الله .

فقلنا : قد اعظمتم على الله الفرية ، حين زعمتم انه لا يتكلم ، فشبهتموه بالأصنام التى تعبد من دون الله ؛ لأن الاصنام لا تتكلم ، ولا تتحرك ، ولا تزول من مكان الى مكان .

فلما ظهرت عليه الحجة قال : ان الله قد يتكلم ؛ لكن كلامه مخلوق . قلنا : قد شبهتم الله بخلقه حين زعمتم ان كلامه مخلوق ، ففي مذهبكم قد كان فى وقت من الاوقات لا يتكلم ؛ وكذلك بنو آدم كانوا ولا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً ، فقد جمعتم بين كفر وتشبيه ؛ فتعالى الله عن هذه الصفة علواً كبيراً.

بل نقول : ان الله لم يزل متكلماً اذا شاء ، ولا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً ، ولا نقول انه قد كان لا يعلم حتى خلق علماً ، ولا نقول إنه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول انه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً ، ولا نقول انه قد كان ولا عظمة حتى خلق لنفسه عظمة ، وذكر كلاماً طويلاً فى تقرير الصفات وانها لا تنافى التوحيد .

ومما يشبه هذا ان الصفات التي هي من جنس الحركة : كالاتيان والمجيء والنزول ، هل تتأول بمعنى مجيء قدرته وامره ؟ على روايتين :

(احداهما) هي بمعنى مجيء قدرته وهي رواية حنبل فى المحنة .

و (الثانيــة) : تمــر كسائر الصفات ، وهي ظاهر المذهب المشهور عند اصحابنا .

ثم منهم من غلط حنبل ، ومنهم من قال قاله احمد إلزاماً لهم ، ومنهم من جعله رواية خاصة كابن الزاغوني ، وعمم ابن عقيل ذلك فى سائر الصفات .

وهــــذا الأصل يتفرع فى اكثر مسائل الصفات ؛ لا سيما مسألة الـكلام والارادة ، والصفات المتعلقــة بالمشيئة ، كالنزول والاستواء ؛ وهو كان سبب وقوع النزاع بين امام الأئمــة محمد بن اسحاق بن خزيمــة ، وبين طائفة من فضلاء اصحابه .

فصـــل

قال القاضى : قال : « احمـد » فى رواية حنبل : لم يزل الله متـكلما عالمـاً . غفوراً . وقال فى رواية عبد الله : لم يزل الله متكلماً إذا شاء . ووجـدتها فى « المحنة » رواية حنبل لمـا سأله عبد الرحمن بن اسحاق قاضي « المعتصم » فلامه ، فقال : ما تقول فى القرآن ؟ قال فقلت : ما تقــول فى العلم ؟ فسكت . فقلت لعبد الرحمن : القرآن من عــلم الله ، ومن زعم ان علم الله مخلوق فقد كفر بالله ، قال : فسألت عبد الرحمن فلم يرد علي شيئاً ، وقال لي عبد الرحمن : كان الله ولا قرآن ، فقلت : كان الله ولا علم ؟ فأمسك . ولو زعم ان الله كان ولا عــلم لكفر بالله .

ثم قال ابوعبد الله : لم يزل الله عالماً متـكلما ، يعبد الله بصفاته غيرمحدودة ، ولا معلومة ، إلا بما وصف به نفسه ، ونرد القرآن الى عالمه الى الله فهو اعلم به ؛ منه بدأ واليه يعود .

وقال فى موضع آخـر : سمعت اباعبد الله يقول : لم يزل الله متـكلماً ، والقرآن كلام الله غير مخلوق . وعلى كل جهة . ولا يوصف الله بشيء اكثر مما وصف به نفسه .

وقال ابو بكر عبد العزيز ــ فى الجزء الاول من «كتاب السنة ، فى المقنع » ــ لما سألوه انكم اذا قلتم لم يزل متكلماً كان ذلك عبثاً . فقال : لأصحابنا قولان:

(احدهما) : لم يزل متكلما كالعلم ؛ لأن ضد الكلام الخرس ، كما ان ضد العلم الجهل .

قال : ومن اصحابنا من قال قد اثبت لنفسه أنه خالق، ولم يجز ان يكون خالقاً فى كل حال ؛ بل قلنا انه خالق فى وقت ارادته ان يخلق ، وان لم يكن خالقاً فى كل حال ، ولم يبطل أن يكون خالقا ؛ كذلك وان لم يكن متكلما فى كل حال لم يبطل أن يكون متكلما ؛ بل هو متكلم خالق وان لم يكن خالقا فى كل حال ولا متكلماً فى كل حال .

قال القاضي أبو يعلى ، فى كتاب« إيضاح البيان فى مسئلة القرآن » لما أورد عليه هذا السؤال فقال : نقول إنه لم يزل متكلما ، وليس بمكلم ولا مخاطب ، ولا آمر،ولا ناه ؛نص عليه احمد فى رواية حنبل وساق الكلام إلى ان ذكر عن ابي بكر ما حكاه فى المقنع ثم قال : لعل هذا القائل من اصحابنا يذهب الى قول احمد بن حنبل فى رواية عبد الله « لم يزل متكلما إذا شاء » .

قال : والقائل بهذا قائل بحدوث القرآن ، وقد تأولنا كلام احمد يتكلم إذا شاء فى اول المسئلة ، ولا يشبه هذا وصفه بالخلق والرزق ؛ لأن تلك الصفات

يجب ان تقدر فيها ذلك ؛ وذلك لأننا لو قدرنا وجود الفعل فيما لم يزل افضى الى قدم العالم ، فأما الكلام فهو كالعلم .

وقال القاضي فى اول المسألة : قول احمد : لم يزل غفوراً بيان ان جميع الصفات قديمة ، سواء كانت مشتقة من فعل كالغفران ، والخلق والرزق ، او لم تكن مشتقة . وقوله : لم يزل متكلما اذا شاء : معناه اذا شاء ان يسمعه .

قلت وطريقة القاضي هذه هي طريقة اصحابه واصحابهم ، وغيرهم : كابن عقيل وابن الزاغونى .

واما اكثر اهل الحديث من اصحاب احمد وغيرهم ، وكثير من اهل الكلام ايضاً فيخالفونه فى ذلك ، ويقولون فى الفعل احد قولين :

(احدهما) : ــ وهو القول الآخر للقاضي ، الذى هو الصحيح عند اصحابنا ــ اما ان الفعل قديم والمفعول مخلوق ؛ كما نسلم ذلك لهم فى الارادة ، والقول المكون : اي الارادة قديمة ، والمراد محدث ، وكما ان المنازع يقول : التكوين قديم فالمكون مخلوق .

(والثانى) : ان الفعل نفسه عندهم ــ كالقول كلاهما ــ غير مخلوق ، مع انه يكون فى حال دون حال ؛ اذ هو قائم بالله ، والمخلوق لا يكون الا منفصلا عن الله.

ويقولون : ان قول احمد موافق لما قلناه ؛ لأنه قال : لم يزل متكلما اذا شاء

ولم يقل لم يزل مكلما اذا شاء ، والمتعلق بالمشيئة ـ عند من يقول انه قديم واجب ـ انما هو التكليم الذى هو فعل جائز لا التكلم .

فبين ذلك ان احمد ـ رضي الله عنه ـ قال فى الموضع الآخر : لم يزل الله متكلما عالماً غفورا . فذكر الصفات الثلاث : الصفة التى هي قديمة واجبة وهي العلم ، والتى هي جائزة متعلقة بالمشيئة وهي المغفرة . فهذان متفق عليهما .

وذكر ايضاً التكلم ، وهو القسم الثالث : الذي فيه نزاع ، وهو يشبه العلم من حيث هو وصف قائم به ، لا يتعلق بالمخلوق ، ويشبه المغفرة من حيث هو متعلق بمشيئته ، كما فسره فى الموضع الآخر .

فعلم ان قدمه عنده : انه لم يزل اذا شاء تكلم ، واذا شاء سكت ، لم يتجدد له وصف القدرة على الكلام التى هي صفة كمال ، كما لم يتجدد له وصف القدرة على المغفرة ؛ وان كان الكمال هو ان يتكلم اذا شاء ، ويسكت اذا شاء .

واما قول القاضي ان هذا قول بحدوثه ، فيجيبون عنه بجوابين .

(احدهما) الا يسمى محدثاً ان يسمى حديثاً ؛ إذ المحدث هو المخلوق المنفصل ، واما الحديث فقد سماه الله حديثا ، وهذا قول الكرامية ، واكثر اهل الحديث ، والحنبلية .

و (الثانى) : أنه يسمى محدثا ، كما فى قوله : (من ذكر من ربهم محدث) وليس بمخلوق . وهذا قول كثير من الفقهاء ، وأهل الحديث والكلام ،

كداود بن على الأصبهانى ـــ صاحب المذهب ـــ لكن المنقول عن احمد إنكار ذلك ، وقد يحتج به لاحد قولي اصحابنا .

قال المروذي،قال ابو عبد الله : من داود بن على الاصبهاني؟ــــ لافرج الله عنه ، جاءنى كتاب محمد بن يحيي النسابورى ، ان داود الاصبهانى، قال : كذبا: ان القرآن محدث ، وذكر ابو بكر الخلال هذه الرواية فى « كتاب السنة » ، وقال عبد الله بن احمد : إستأذن « داود » على ابى فقال : من هذا . داود ؟ لا جبر ود الله قلبه ، ودود الله قبره ، فمات مدوداً .

والاطلاقات قد توهم خلاف المقصود ، فيقال : إن أُردت بقولك محدث انه مخلوق منفصل عن الله ـــ كما يقوله الجهمية ، والمعتزلة ، والنجارية ـــ فهذا باطل لا نقوله؛ وإن أردت بقولك : انه كلام تكلم الله به بمشيئته ، بعد ان لم يتكلم به بعينه ـــ وإن كان قد تكلم بغيره قبل ذلك ، مع انه لم يزل متكلما إذا شاء فانا نقول بذلك . وهو الذى دل عليه الكتاب والسنة ، وهو قول السلف ، واهل الحديث ؛ وإنما ابتدع القول الآخر الكلابية ، والأشعرية ؛ ولكن اهل هذا القول لهم قولان .

(احدهما) : انه تكلم بعد ان لم يكن متكلماً؛ وإن كان قادراً على الكلام، كما انه خلق السموات والأرض ، بعد ان لم يكن خلقهما ، وان كان قادراً على الخلق . وهذا قول الكرامية وغيرهم ممن يقول انه تحله الحوادث ، بعد ان لم تكن تحله ، وقول من قال : انه محدث يحتمل هذا القول ، وإنكار احمد يتوجه اليه .

(والثانى) : انه لم يزل متكلماً يتكلم إذا شاء . وهذا هو الذى يقوله من يقوله من اهل الحديث .

واصحاب هذا القول : قد يقولون : ان كلامه قديم ، وانه ليس بحادث ولا محدث ؛ فيريدون نوع الكلام ، إذ لم يزل يتكلم إذا شاء ؛ وان كان الكلام العينى يتكلم به اذا شاء ، ومن قال : ليست تحل ذاته الحوادث ، فقد يريد به هذا المعنى . بناء على انه لم يحدث نوع الكلام فى كيفية ذاته .

وقال ابو عبد الله بن حامد فى « اصوله » ومما يجب الايمان به والتصديق ان الله يتكلم ؛ وان كلامه (قديم) وانه لم يزل متكلما فى كل اوقاته بذلك موصوفا ، وكلامه قديم غير محدث ، كالعلم والقدرة ، وقد يجيء على المذهب ان يكون الكلام صفة متكلم لم يزل موصوفا بذلك ، ومتكلما كلما شاء وإذا شاء ولا نقول: انه ساكت فى حال ومتكلم فى حال . من حين حدوث الكلام.

والدليل على اثباته متكلما على ما وصفناه : كتاب الله ، وسنة نبيه ، واجماع اهل الحق ، الا طائفة الضلال « المعتزلة » وغيرهم من المتكلمين ؛ فانهم ابو ان يكون الله متكلماً ، وذكر بعض أدلة الكتاب والسنة . ثم قال بعد ذلك .

فَصْـــــل

ولا خلاف عن ابي عبد الله ، ان الله كان متــكلماً بالقرآن قبل ان يخلق الخلق ، وقبل كل الـكائنات موجوداً ، وان الله فيما لم يزل متــكلماً كيف شاء وكما شاء ؛ واذا شاء انزل كلامه ، واذا شاء لم ينزله .

وابى ذلك « المعتزلة » فقالوا : حادث بعد وجود المخلوقات .

قلت : فقد حكى القولين ابن حامد ايضاً مع انه يذكر الاتفاق عنه ،على انه لم يزل متــكلماً كيف شاء وكما شاء ؛ لكنه نفى على القولين ان يقال : هو هو ساكت فى حال ، ومتــكلم فى حال ، فأثبت ان يقال : هو متــكلم كلما شاء ، واذا شاء . ولا يقال انه ساكت فى حال .

وهكذا تقول الـكرامية ، إنه لا يوصف بالسكوت والنزول فيما لم يزل لكن بين كلامه وكلامهم فرق ، كما سأحكيه .

قال ابو عبد الله بن حامد فى « صفات الفعل » .

فَصْـــــل

ومما يجب على اهل الايمان التصديق به ان الحق سبحانه ينزل الى سمـاء الدنيا فى كل ليلة ، وينزل يوم عرفة ، من غـير تـكييف ولا مثل ، ولا تحديد ولا شبه وقال : هذا نص امامنا .

قال يوسف بن موسى : قلت « لأبي عبد الله » : ينزل الله الى سمـاء الدنيا كيف شاء من غير وصف ؟ قال : نعم ، وقال فى مسألة «الاستواء على العرش» فيما رواه عنه حنبل : ربنا على العرش بلا حد ولا صفة .

وقال فى رواية المروذي: قيل له عن ابن المبارك: يعرف الله على العرش بحد؟ قال : بلغني ذلك واعجبه . ثم قال ابو عبد الله : (هل ينظرون إلا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام ؟) وقال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) .

قال ابن حامد : فالمذهب على ما ذكرنا لا يختلف ان ذاته تنزل ، ورأيت بعض اصحابنا يروي عن ابي عبد الله فى الاتيان انه قال : يأتى بذاته ، قال: وهذا على حد التوهم من قائله ، وخطأ من اضافته اليه كما قررنا عنه من النص .

قال ابن حامد : فاذا تقرر هذا الاصل فى نزول ذاته من غير صفة ولا حد ،

فانا نقول : انه بانتقال من مكانه الذى هو فيه ، الا ان طائفة من اصحابنا ، قالت : ينزل من غير انتقال من مكانه كيف شاء ، قال : والصحيح ما ذكرنا لا غيره .

قال : وقد ابا اصل « هذه المسألة » اهل الاعتزال ، فقالوا : لا نزول له ولا حركة ، ولا له من مكانه زوال ، وهو بكل مكان على ما كان ؛ قال : وهذا منهم جهل قبيح لنص الأخبار . وساق بعض الأحاديث المأثورة فى ذلك قال .

فصـــل

وممـا يجب التصديق به ، والرضا : مجيئه الى الحشر يوم القيامة بمثابة نزوله الى سمـائه ، وذلك بقـوله : (وجاء ربك والملك صفا صفاً) وقال : تعـالى : (واشرقت الأرض بنور ربها ، ووضع الـكتاب ، وجيء بالنبيين والشهداء). قال: وهذا دليل على انه اذا جاءهم وجلس على كرسيه اشرقت الأرض كلها بأنواره.

وعبد العزيز بن يحيى الـكناني صاحب « الحيدة » و « الرد على الجهمية والقدرية » كلامه فى الحيدة والرد على الجهمية يحتمل ذلك ؛ فان مضمون الحيدة انه ابطل احتجاج بشر المريسى بقوله : (الله خالق كل شيء) وقوله : (انا جعلناه قرآناً عربياً) . ثم انه احتج على المريسي بثلاث حجج :

(الاولى) انه قال : إذا كان مخلوقاً فاما ان تقول خلقه فى نفسه ، او خلقه فى غيره ، او خلقه قائمـاً بنفسه وذاته .

قال : فان قال : خلق كلامه فى نفسه فهذا محال ، ولا تجد السبيل الى القول به من قياس ولا نظر ، ولا معقول ؛ لأن الله لا يكون مكاناً للحوادث ،

ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء اذا خلقه ــ تعالى الله عن ذلك ، وجل وتعظم .

وان قال : خلقه في غيره فيلزمه في النظر والقياس ، ان كل كلام خلقه الله في غيره فهو كلام الله ، لا يقدر ان يفرق بينهما . افيجعل الشعر كلاماً لله ؟ ويجعل قول القذر كلاماً لله ؟ ويجعل كلام الفحش والكفر كلاماً لله ؟ وكل قول ذمه الله وذم قائله كلاماً لله ؟ وهذا محال لا يجد السبيل اليه ، ولا الى القول به لظهور الشناعة ، والفضيحة والكفر على قائله .

وان قال خلقه قائماً بذاته ونفسه ، فهذا هو المحال الباطل الذي لا يجد الى القول به سبيلا ، في قياس ولا نظر ، ولا معقول ؛ لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم ، كما لا تكون الارادة إلا من مريد ، ولا العلم الا من عالم ، ولا القدرة الا من قدير ، ولا رؤى ولا يرى قط كلام قط قائم بنفسه يتكلم بذاته .

فلما استحال من هذه الجهات الثلاث ان يكون مخلوقاً ، ثبت انه صفة لله وصفات الله كلها غير مخلوقة .

و (الحجة الثانية) : اتفق هو وبشر على انه كان الله ولا شيء ، وكان ولما يفعل ولم يخلق شيئاً .

قال له : فبأي شيء احدث الاشياء ؟ قال : احدثها بقدرته التي لم تزل .

قال « عبد العزيز » : فقلت صدقت احدثها بقدرته التى لم تزل ؛ افليس تقول انه لم يزل قادراً ؟ قال : بلى . فقلت له : افتقول إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا أقول هذا . قلت له : فلا بد ان يلزمك ان تقول انه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة ، وليس الفعل هو القدرة ؛ لأن القدرة صفة لله ولا يقال صفة الله هي الله ، ولاهي غير الله .

قال بشر : ويلزمك أنت ايضاً ان تقول : إن الله لم يزل يفعل ويخلق ، فاذا قلت ذلك ثبت ان المخلوق لم يزل مع الله .

فقلت له : ليس لك ان تحكم علي ، وتلزمنى ما لا يلزمنى وتحكي عني ما لم أقل انه لم يزل الخالق يخلق ، ولم يزل الفاعل يفعل فتلزمني ما قلت وانما قلت انه لم يزل الفاعل سيفعل ، ولم يزل الخالق سيخلق ، لأن الفعل صفة لله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع .

قال بشر : وأنا أقول : انه احدث الأشياء بقدرته . فقل انت ما شئت .

قال عبد العزيز : فقلت : يا أمير المؤمنين قد اقر بشر ان الله كان ولا شيء وانه أحدث الأشياء ، بعد ان لم تكن شيئاً بقدرته ، وقلت : إما انه احدثها بأمره وقوله عن قدرته ، فلا يخلو يا امير المؤمنين ان يكون أول خلق خلقه الله بقول قاله ، او بارادة ارادها ، او بقدرة قدرها ، واي ذلك كان فقد ثبت أن هنا ارادة ومريد ومراد ، وقول وقائل ومقول له ، وقدرة وقادر ومقدور

عليه ، وذلك كله متقدم قبل الخلق ، وما كان قبــل الخلق متقدم فليس هو من الخلق .

قلت : قوله قبل الخلق هو المريد القائل القادر ، وإرادته وقوله وقدرته ، واما المراد المقدور عليه المقول له : فاما ان يريد ثبوته فى العلم بقوله له كن او لم يدخل فى اللفظ . وهذا الـكلام يقتضي ان[1] وقد قال لم يزل سيفعل ، وقد فسره ايضاً بفعله كما تقدم .

وذكر ابو عبــد الله الحاكم فى تاريخ نيسابور فى ترجمـــة الامام محمد ابن اسحاق بن خزيمة : قضية طويلة ، فى الخلاف الذي وقع بينه وبين بعض اصحابه : مثـــل ابي علي الثقفي ، وابي بكر احمد بن اسحاق الضبعي ، وابى بكر ابن ابى عثمان الزاهد ، وابى محمد بن منصور القاضى ، فذكر ان طائفة رفعوا الى الامام انه قد نبغ طائفة من اصحابه يخالفونه وهو لا يدري ، وانهم على مذهب الـكلابية ، وابو بكر الامام شديد على الـكلابية .

قال الحاكم فحدثنى ابو بكر احمد بن يحيى المتــكلم ، قال : اجتمعنا ليــلة عند بعض اهل العــلم ، وجرى ذكر كلام الله ، اقديم لم يزل؟ او يثبت عند اخباره تعالى انه تـكلم به ، فوقع بيننا فى ذلك خوض . قال جماعة منـــا : إن كلام الباري قديم لم يزل ، وقال جماعة : ان كلامه قديم غير انه لا يثبت إلا باخباره بكلامه .

---

(١) سقط مقدار ثلاث كلمات .

فبكرت انا الى ابى علي الثقفي واخبرته بمـا جرى ، فقال : من انـكر انه لم يزل فقد اعتقد ان كلام الله محدث ، وانتشرت « هذه المسألة » فى البـلد ، وذهب منصور الطوسي فى جمـاعة معه الى ابى بكر محمد بن اسحاق ، واخبروه بذلك ؛ حتى قال منصور : الم اقل للشيخ ان هؤلاء يعتقدون مذهب الـكلابية وهذا مذهبهم ؟ فجمع ابو بكر اصحابه وقال : الم انهـكم غير مرة عن الخوض فى الـكلام ؟ ولم يزدهم على هذا ذلك اليوم .

ثم ذكر انه بعد ذلك خرج على اصحابه ، وانه صنف فى الرد عليهم ، وانهم ناقضوه ونسبوه الى القول بقول جهم فى ان القرآن محدث ، وجعلهم هو كلابية .

قال الحاكم سمعت ابا سعيد عبـد الرحمن بن احمد المقري ، يقول : سمعت ابا بكر محمد بن اسحاق يقول : الذي اقول به : ان القرآن كلام الله ، ووحيه ، وتنزيله غـير مخلوق ؛ ومن قال : ان القرآن او شيئاً منه وعن وحيه وتنزيله مخلوق . او يقول : ان الله لا يتـكلم بعـد ما كان تـكلم به فى الأزل ، اويقول : ان افعال الله مخلوقة ؛ او يقول : ان القرآن محدث ؛ او يقول : ان شيئاً من صفات الله ، صفات الذات ، او اسما من اسماء الله مخلوق : فهو عندي جهمي يسـتتاب ؛ فان تاب وإلا ضربت عنقه ، والقى على بعض المزابل ؛ هذا مذهبي ، ومذهب من رايت من اهل الأثر فى الشرق والغرب ، من اهل العلم .

ومن حكى عني خلاف هذا : فهو كاذب باهت ، ومن نظر فى كتبي المصنفة فى العلم ظهر له ، وبان ان الـكلابية ــ لعنهم الله ــ كذبة فيما يحكون عنى مما هو خلاف اصلي وديانتي ، قد عرف اهل الشرق والغرب ؛ أنه لم يصنف احد

فى التوحيد ، وفى القدر وفى اصول العلم مثل تصنيفي ؛ فالحاكي خلاف ما فى كتبي المصنفة كذبة فسقة .

وذكر عن ابن خزيمة انه قال : زعم بعض جهلة هؤلاء الذين نبغوا فى سنيننا هذه : ان الله لا يكرر الكلام، فلا هم يفهمون كتاب الله ؛ ان الله قد اخبر فى نص الكتاب فى مواضع انه خلق آدم ، وانه امر الملائكة بالسجود له؛ فكرر هذا الذكر فى غير موضع ، وكرر ذكر كلامه لموسى مرة بعد اخرى ، وكرر ذكر عيسى بن مريم فى مواضع ، وحمد نفسه فى مواضع فقال : (الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب) و (الحمد لله الذي خلق السموات والارض) الآية . و (الحمد لله الذي له ما في السموات والأرض) وكرر زيادة على ثلاثين كرة : (فبأي آلاء ربكما تكذبان) ولم أتوهم ان مسلماً يتوهم ان الله لا يتكلم بشيء مرتين ، وهذا مقالة من زعم ان كلام الله مخلوق ، ويتوهم انه لا يجوز ان يقول : خلق الله شيئاً واحداً مرتين .

وقال الحاكم : سمعت ابا بكر احمد بن اسحاق يقول : لما وقع من امرنا ما وقع ، ووجد بعض المخالفين ــ يعني المعتزلة ــ الفرصة فى تقرير مذهبهم بحضرتنا ، واغتنم بعض الموافقين السعي فى فساد الحال انتصب ابو عمرو الحيري للتوسط فيما بين الجماعة بلا ميل ، وذكر انهم إجتمعوا بداره .

وقال ابو علي الثقفي للامام : ما الذي انكرت من مذاهبنا ايها الامام حتى نرجع عنه ؟ قال : ميلكم الى مذهب الكلابية ، فقد كان احمد بن حنبل من اشد

الناس على عبد الله بن سعيد . وعلى اصحابه : مثــل الحارث وغيره ، حتى طال الخطاب بينه وبين ابي على فى هذا الباب .

فقلت : قد جمعت انا اصول مذاهبنــا فى طبق ؛ فأخرجت اليه الطبق وقلت : تأمل ما جمعته بخطي ، وبينته من هــذه المسائل ؛ فان كان فيها شيء تنكره ؛ فبين لنا وجهه حتى نرجع عنه فأخذ مني ذلك الطبق وما زال يتأمله ، وينظر فيه حتى وقف عليه ، ثم رفع راسه وقال : لست ارى شيئاً لا اقول به ، وكله مذهبي ، وعليه رايت مشائخي .

وسألته ان يثبت بخطه آخر تلك الأحرف انه مذهبه ؛ ثم قصده ابو فلان وفلان وفلان ، وقالوا : إن الأستاذ لم يتأمل ما كتبه بخطه ، وقد غدروا بك وغيروا صورة الحال .

قال الحاكم : وهذه نسخة الخط يقول ابو بكر احمد بن اسحاق ، ويحيى بن منصور : كلام الله صفة من صفات ذاته ؛ ليس شيء من كلام الله خلق ولا مخلوق ، ولا فعل ولا مفعول ، ولا محدث ولا حدث ولا احداث ؛ فمن زعم ان شيئاً منه مخلوق او محدث ؛ او زعم ان الـكلام من صفة الفعل ؛ فهو جهمي ضال مبتدع .

واقول : لم يزل الله متكلماً ، ولا يزال متـكلما والـكلام له صفة ذات ، لا مثل لـكلامه من كلام خلقه ، ولا نفاد لـكلامه ، لم يزل ربنا بكلامه ، وعلمه وقدرته ، وصفات ذاته واحداً ؛ لم يزل ولا يزال .

كلم ربنا انبيائه وكلم موسى ، والله الذي قال له : (انى انا الله لا إله الا انا

فاعبدنى) ويكلم اولياءه يوم القيامة ، ويحييهم بالسلام ؛ قولا فى دار عدنه . وينادي عبـــاده فيقول : (ما ذا اجبتم المرسلين) . ويقول : (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) .

ويكلم اهل النـــار بالتوبيخ والعقاب ، ويقول لهم : (اخســـئوا فيها ولا تـكلمون) .

ويخلو الجبار بكل احد من خلقه فيكلمه ؛ ليس بينـــه وبين احد منهم ترجمان ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم . ويكلم ربنا جهنم فيقول لهـا : هل امتلأت ؟ وينطقها فتقول : هل من مزيد .

فمن زعم ان الله لم يتكلم إلا مرة ، ولم يتـكلم الا ما تـكلم به : ثم انقضى كلامه كفر بالله ؛ بل لم يزل الله متكلماً ، ولا يزال متكلماً ، لا مثل لـكلامه ؛ لانه صفة من صفات ذاته ، نفى الله المثـــل عن كلامه كما نفى المثل عن نفسه ، ونفى النفاد عن كلامه كما نفى الهـــلاك عن نفسه فقال : (كل شيء هالك إلا وجهه) وقال : (قل لو كان البحر مداداً لـكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى) .

كلام الله غير بائن عن الله . ليس هو دونه ، ولا غـــيره ولا هو : بل هو صفة من صفات ذاته كعلمه الذي هو صفة من صفات ذاته ، لم يزل ربنا عالما ولا يزال عالمـاً ، ولم يزل متكلما ولا يزال يتـكلم ؛ فهو الموصوف بالصفات

العلى ؛ لم يزل بجميع صفاته التى هي صفات ذاته واحداً ، ولا يزال : (وهو اللطيف الخبير) .

كلم موسى فقال له : (اني انا ربك) فمن زعم ان غير الله كلمه كفر بالله . فان الله ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا فيقول : هل من داع فأجيبه ؟ هل من تائب فأتوب عليه ؟ فمن زعم ان علمه ينزل اوامره ضل ، بل ينزل الى سمـــاء الدنيا : المعبود سبحانه ، الذي يقال له : يارحمن يارحيم !!

فيـكلم عباده بلا كيف (الرحمن على العرش استوى) بلا كيف ، لا كما قالت الجهمية انه على الملك احتوى ، ولا استولى ؛ بل استوى على عرشـه بلا كيف ، وهو الله الذي له الأسماء الحسنى ، فمن زعم ان اسماً من اسمائه مخلوق او محدث فهو جهمي ، والله يخاطب عباده عوداً وبدءاً ، ويعيد عليهم قصصه وامره ونهيه ، قرناً فقرناً من زعم ان الله لا يخاطب عبــاده ، ولا يعيد عليهم قصصه ، وامره ونهيه ، عوداً وبدءاً : فهو ضال مبتدع ، بل الله بجميع صفات ذاته واحد لم يزل ولا يزال ، وما اضيف الى الله من صفات فعله مما هو غير بائن عن الله فغير مخلوق ، وكل شيء اضيف الى الله بائن عنه دونه مخلوق .

واقول : افعال العباد كلها مخلوقة ؛ واقول : الايمـــان قول وعمل يزيد وينقص ؛ وخير الناس بعد الرسول صلى الله عليه وسلم أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي .

واقول : ان اهل الكبائر فى مشيئة الله اذا ماتوا ، ان شاء عذبهم ، ثم غفر لهم ، وان شاء غفر لهم من غير تعذيب .

واخبار الآحاد مقبولة اذا نقلها العدول ، وهي توجب العمل ، واخبار التواطيء توجب العلم والعمل .

وصورة خط الامام ابن خزيمة يقول : محمد بن اسحاق اقر عندي ابو بكر احمد بن اسحاق ، وابو محمد يحيى بن منصور بما تضمن بطن هذا الكتاب ؛ وقد ارتضيت ذلك اجمع ؛ وهو صواب عندى .

قال الحاكم : سمعت ابا الحسن على بن احمد البوشنجي [١] الزاهد يقول فى ضمن قصة: لما انتهى الينا ما وقع بين مشائخ نيسابور من الخلاف ، خرجت من وطني حتى قصدت نيسابور ؛ فاجتمع عليّ جماعة يسألون عن تلك المسائل ؛ فلم اتكلم فيها بقليل ولا كثير .

ثم كتبت : القول ما قاله ابو على . ودخلت الرّىّ على عبد الرحمن بن ابى حاتم . فأخبرته بما جرى فى نيسابور ، بين ابي بكر واصحابه ، فقال : ما لأبي بكر والكلام ؟! إنما الأولى بنا وبه ان لا نتكلم فيما لم نعلمه . فخرجت من عنده حتى دخلت على ابي العباس الفلاني ، فشرح لي تلك المسائل شرحا واضحاً ، وقال : كان بعض القدرية من المتكلمين : دفع الى محمد بن اسحاق ، فوقع لكلامه عنده قبول .

---

(١) هذا الاسم فى الأصل بدون نقط .

ثم ذكر انه عرض تلك المسائل على من وجده ببغداد من الفقهاء، والمتكلمين، فتابعوا ابا العباس على مقالته؛ واغتنموا لأبي بكر بن اسحاق فيما اظهره؛ وانه بعد ذلك قدم من نيسابور ابو عمرو النجار فكتب لأبي بكر محمد بن اسحاق الى جماعة من العلماء فى تلك المسائل، وانهم كانوا يرفعون من خالف ابا بكر بن خزيمة الى السلطان.

قال الحاكم سمعت ابا على محمدبن اسحاق الابيوردى يقول: حضرت قرية فلانة فى تسليم لصغير اتباعها[1] عبد الله بن حمشاد من بنى فلان، وحضرها جماعة من اعيان البلد، وكان قد حضرها اسحاق بن ابى الفرد والى نيسابور؛ فاقرأنا كتاب حمويه بن على اليه بأن يمتثل فيهم امر ابى بكر محمد بن اسحاق ابن خزيمة من النفي، والضرب والحبس.

قال: فقام عبد الله بن حمشاد من ذلك المجلس فقال: طوبام ان كان ما يقال مكذوبا عليهم. قال ابو على ثم قال لي عبد الله بن حمشاد: من غد ذلك اليوم، انى رأيت البارحة فى المنام كأن احمد بن السري الزاهد المروزى لكمنى برجله ثم قال: كأنك فى شك من امور هؤلاء الكلابية، قال: ثم نظر الى محمد ابن اسحاق فقال: (هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر اولوا الألباب).

---

(١) كذا بالأصل رسم هذه الكلمات تقريباً.

وذكر الحاكم : سمعت أبا محمـــد الأنماطي العبد الصالح ، يقول : لما استحكمت تلك الوقعة ، وصار لا يجتمع عشرة فى البـلد إلا وقع بينهم تشاجر فيه، وصار اكثر العوام يتضاربون فيه ؛ خرج ابو عمرو الحيري الى الرّي والأمير الشهيد بها ، حتى ينجز كتباً الى خليفته. كتاب الى ابى بكر بن اسحاق بأن ينفي من البلد الأربعة الذين خالفوا أبا بكر . ثم ذكر انهم عقدوا لهم مجلساً .

وقال شيخ الاسلام ابو اسماعيل عبد الله بن محمـد الانصاري ، فى اعتقاد اهل السنة ؛ وما وقع عليه اجماع اهل الحق من الامة .

﴿ باب القول فى القرآن ﴾

اعلم ان الله متـكلم قائل ، مادح نفسه بالتـكلم ؛ إذ عاب الاصنام والعجل انها لا تتـكلم ، وهو متـكلم كلمـــا شاء تـكلم بكلام لا مانع له ولا مكره ، والقرآن كلامه هو تـكلم به ؛ وقد تأول ابن عقيل كلام شيخ الاسلام بنحو ما تأول به القاضي كلام احمد .

وقال شيخ الاسلام ايضاً فى كتاب « مناقب الامام احمد بن حنبل » فى باب الاشارة عن طريقته فى الأصول ؛ لما ذكر كلامه فى مسائل القرآن وترتيب البدع التى ظهرت فيه ، وانهم قالوا او لا هو مخلوق ، وجرت المحنة العظيمة ثم ظهرت مسألة اللفظية بسبب حسين الـكرابيسى وغيره .

الى ان قال : ثم جاءت طائفة فقالت : لا يتـكلم بعد ما تـكلم ؛ فيكون

كلامه حادثاً . قال : وهذه سخارة اخرى تقذي فى الدين غير عين واحدة . فانتبه لها ابو بكر بن اسحاق اللنجرودي ابن خزيمة وكانت حينئذ نيسابور دارا لآثار تمد اليها الرقاب وتشد اليها الركاب ، ويجلب منها العلم .

وما ظنك بمجالس يحبس عنها الثقفي ، والضبعى ، مع ماجمعا من الحديث والفقه . والصدق ، والورع ، واللسان ، والتثبت ، والقدر ؛ والمحفل ، لايسرون بالكلام ، واشتهام لأهله ؛ فابن خزيمة فى بيت ، ومحمد بن اسحاق السراج فى بيت ، وابو حامد بن الشرقى فى بيت .

قال شيخ الاسلام : فطار لتلك الفتنة ذاك الامام ابو بكر ؛ فلم يزل يصيح بتشويهها ، ويصنف فى ردها ؛ كأنه منذر جيش ، حتى دون فى الدفاتر وتمكن فى السرائر ؛ ولقن فى الكتاتيب ونقش فى المحاريب : ان الله متكلم إن شاء تكلم وان شاء سكت ؛ فجزى الله ذاك الامام ، وأولئك النفر الغر عن نصرة دينه ، وتوقير نبيه خيراً .

قلت : فى حديث سلمان عن النبي صلى الله عليه وسلم : « الحلال ما احل الله فى كتابه ، والحرام ما حرم الله فى كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه » رواه ابو داود .

وفى حديث ابى ثعلبة عن النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ؛ وحدد حدوداً فلا تعتدوها وحرم محارم فلا تنتهكوها ، وسكت عن اشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها » .

ويقول الفقهاء فى دلالة المنطوق والمسكوت ، وهو ما نطق به الشارع وهو الله ورسوله ، وما سكت عنه تارة تكون دلالة السكوت أولى بالحكم من المنطوق ؛ وهو مفهوم الموافقة ، وتارة تخالفه وهو مفهوم المخالفة ، وتارة تشبهه وهو القياس المحض .

فثبت بالسنة والاجماع أن الله يوصف بالسكوت ؛ لكن السكوت يكون تارة عن التكلم ، وتارة عن إظهار الكلام وإعلامه ؛ كما قال فى الصحيحين عن أبي هريرة يا رسول الله أرايتك سكوتك بين التكبير والقراءة ماذا تقول ؟ قال اقول : « اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب » الى آخر الحديث .

فقد أخبره انه ساكت وسأله ما ذا تقول ؟ فأخبره انه يقول فى حال سكوته ؛ اي سكوته عن الجهر والاعلان ، لكن هذان المعنيان المعروفان فى السكوت لا تصح على قول من يقول : انه متكلم كما انه عالم ؛ لا يتكلم عند خطاب عباده بشيء ؛ وانما يخلق لهم إدراكا ليسمعوا كلامه القديم ، سواء قيل هو معنى مجرد ، او معني وحروف ؛ كما هو قول ابن كلاب والأشعري ، ومن قال بذلك من الفقهاء واهل الحديث والصوفية من الحنبلية وغيرهم .

فهؤلاء إما ان يمنعوا السكوت وهو المشهور من قولهم ، او يطلقوا لفظه ويفسروه بعدم خلق إدراك للخلق يسمعون به الكلام القديم ، والنصوص

نبهرهم ، مثـل قوله : « اذا تـكلم الله بالوحي سمع اهل السماء كجر السلسلة على الصفا ».

وقول النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى بهم صلاة الصبح بالحديبيـة : « أتدرون ماذا قال ربكم الليـلة » ؟ وتـكليمه لموسى ونداؤه له كما دل عليـه الـكتاب والسنة ، وعلى قولهم يجوز ان يسمع كل احد الـكلام الذي سمعه موسى.

ثم من تفلسف منهم كالغزالي فى «مشكاة الأنوار » وَجَدَهُ يجوز مثـل ذلك لأهل الصفاء ، والرياضة ؛ وهو ما يتـنزل على قلوبهم من الالهامات ، كقول النبي صلى الله عليه وسلم : « انه قد كان فى الأمم قبلـكم محدثون » . وقول أبي الدرداء ، وعبادة بن الصامت : « رؤيا المؤمن كلام تـكلم به الرب عنده فى منامه ».

فيجعلون « الايحاء » و « الالهام » الذى يحصل فى اليقظة والمنام ، مثل سماع موسى كلام الله سواء لا فرق بينهما ؛ إلا ان موسى قصد بذلك الخطاب وغيره سمع ما خوطب به غيره.

ثم عند « التحقيق » يرجعون الى محض الفلسفة ؛ فى انه لا فرق بين موسى وغيره بحال ، كما ان هؤلاء المتـأولة المتفلسفة يجعلون خلع « النعلين » إشارة الى ترك العالمين ، و « الطور » عبارة عن العقل الفعال ، ونحو ذلك من تاويلات

الفلاسفة الصابئة ، ومن حذا حذوهم من القرامطة والباطنية ، واصحاب « رسائل إخوان الصفا » ونحوهم .

وقد حكى القولين عن اهل السنة ـ فى الارادة ، والسمع والبصر ، ابو عبد الله الحارث بن اسد المحاسبي فى كتاب « فهم القرآن » فتكلم على قوله : (حتى نعلم المجاهدين) ونحوه ، وبين ان علم الله قديم ؛ وانما يحدث المعلوم .

الى ان قال : وذلك موجود فينا ، ونحن جهال وعلمنا محدث ، قد نعلم ان كل انسان ميت ، فكلما مات انسان قلنا : قد علمنا انه قد مات ، من غير ان نكون من قبل موته جاهلين انه سيموت إلا انا قد يحدث لنا اللحظ من الرؤية وحركة القلب إذا نظرنا اليه ميتاً ، لأنه ميت والله لا تحدث فيه الحوادث .

الى أن قال : وكذلك قوله : (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله) وقوله : (واذا اردنا ان نهلك قرية) وقوله : (انما امره إذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) .

وليس ذلك منه ببديء الحوادث : إرادة حدثت له ، ولا ان يستأنف مشيئة لم تكن له ؛ وذلك فعل الجاهل بالعواقب ، الذي يريد الشيء وهو لا يعلم العواقب ، فلم يزل يريد ما يعلم انه يكون ؛ لم يستحدث ارادة لم تكن ؛ لأن الارادات انما تحدث على قدر ما يعلم المريد ؛ واما من لم يزل يعلم ما يكون وما لا يكون من خير وشر : فقد اراد ما علم على ما علم ؛ لا يحدث له بُدُوٌّ ؛ اذ كان لا يحدث فيه علم به .

قال أبو عبد الله الحارث : وقد تأول بعض من يدعي السنة ، وبعض أهل البدع ذلك على الحوادث .

فأما من ادعى السنة ؛ فأراد إثبات « القدر » فقال : « ارادة الله » أي حدث من تقديره سابق الارادة ، وأما بعض اهل البدع ؛ فزعموا ان الارادة انما هي خلق حادث وليست مخلوقة ؛ ولكن بها الله كون المخلوقين ، قال فزعمت ان الخلق غير المخلوقين ، وان الخلق هو الارادة ، وانها ليست بصفة لله من نفسه ، وجل أن يكون شيء حدث بغير إرادة منه ، وجل عن البدوات وتقلب الارادات ، ثم تكلم على ان الحادث هو وقت المراد لا نفس الارادة ، كقولهم : متى تريد ان اجيء ؟ .

الى ان قال : وكذلك قوله : (إنا معكم مستمعون) ليس معناه : ان يحدث لنا سمعا ، ولا تكلف بسمع ما كان من قولهم ، قال : وقد ذهب قوم من اهل السنة ان لله استماعاً حادثا فى ذاته ؛ فذهب الى ما يعقل من الخلق : انه يحدث منهم علم سمع ؛ لما كان من قول عمن سمعه للقول ؛ لأن المخلوق اذا سمع الشيء حدث له عقد فهم عما ادركته اذنه من الصوت .

قال : وكذلك قوله : (اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله) لا يستحدث بصراً ، ولا لحظاً محدثاً فى ذاته ؛ وانما يحدث الشيء فيراه مكوناً كما لم يزل يعلمه قبل كونه ، لا يغادر شيئاً ولا يخفى عليه منه خافية .

وكذلك قال بعضهم : ان رؤية تحدث ، وقال قوم : إنما معنى (سيرى)

و (إنا مستمعون) انما المسموع ، والمبصر ، لم يخف على عيني ، ولا على سمعي ، أن ادركه سمعاً وبصرا ، لا بالحوادث فى الله .

قال ابو عبـد الله : ومن ذهب الى انه يحدث لله استماع مع حدوث المسموع ، وإبصار مع حدوث المبصر : فقد زاد على الله ما لم يقل ، وانما على العباد التسليم لما قال الله : (انه سميع بصير) ولا نزيد ما لم يقل ، وانما معنى ذلك كما قال تعالى : (حتى نعلم) حتى يكون المعلوم ، وكذلك حتى يكون المبصر والمسموع ؛ فلا يخفى على ان يعلمه موجوداً ويسمعه موجوداً ؛ كما علمه بغير حادث علم فى الله ولا بصر ، ولا سمع ولا معنى حدث فى ذات الله ؛ تعالى عن الحوادث فى نفسه .

وقال محمد بن الهيصم الكرامي فى كتاب (جمل الكلام فى اصول الدين) لما ذكر جمل الكلام فى « القرآن » وانها مبنية على خمسة فصول :

(احدها) : ان القرآن كلام الله ؛ فقد حكى عن « جهم » ان القرآن ليس كلام الله على الحقيقة ، وانما هو كلام خلقه الله فينسب اليه ، كما قيل : سماء الله وارضه ، وكما قيل : بيت الله ، وشهر الله . واما « المعتزلة » فانهم اطلقوا القول بأنه كلام الله على الحقيقة ؛ ثم وافقوا جهماً فى المعنى ، حيث قالوا كلام خلقه بائناً منه .

قال : وقال عامة المسلمين : ان القرآن كلام الله على الحقيقة ، وانه تكلم به .

(والفصل الثاني) ان القرآن غير قديم ؛ فان الكلابية واصحاب الأشعري زعموا ان الله كان لم يزل يتكلم بالقرآن ، وقال اهل الجماعة بل انه انما تكلم بالقرآن ؛ حيث خاطب به جبرائيل ، وكذلك سائر الكتب .

(والفصل الثالث) : ان القرآن غير مخلوق ؛ فان الجهمية والنجارية ، والمعتزلة ، زعموا انه مخلوق .

وقال اهل الجماعة : انه غير مخلوق .

(والفصل الرابع) : انه غير بائن من الله ؛ فان الجهمية واشياعهم من المعتزلة قالوا : ان القرآن بائن من الله ، وكذلك سائر كلامه ، وزعموا ان الله خلق كلاماً فى الشجرة فسمعه موسى ، وخلق كلاماً فى الهواء فسمعه جبرائيل ، ولا يصح عندهم ان يوجد من الله كلام يقوم به فى الحقيقة .

وقال اهل الجماعة : بل القرآن غير بائن من الله ، وانما هو موجود منه وقائم به . وذكر فى مسألة الارادة ، والخلق والمخلوق وغير ذلك ما يوافق ما ذكره هنا من الصفات الفعلية القائمة بالله ، التى ليست قديمة ولا مخلوقة .

وقال شيخ الاسلام :

أحمد بن تيمية رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله نستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور انفسنا ، ومن سيئات اعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ؛ ومن يضلل فلا هادي له ؛ واشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له ؛ واشهد ان محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما .

فصل

فى « الاسم والمسمى »

هل هو هو ، أو غيره ؟ أو لا يقال هو هو ، ولا يقال هو غيره ؟أو هو له ؟ أو يفصل فى ذلك ؟ .

فان الناس قد تنازعوا فى ذلك ، والنزاع اشتهر فى ذلك بعد الأئمة ، بعد احمد وغيره ، والذى كان معروفاً عند « أئمة السنة » احمد وغيره : الانكار على « الجهمية » الذين يقولون : أسماء الله مخلوقة .

---

(١) قاعدة فى الاسم والمسمى .

فيقولون : الاسم غير المسمى ، واسماء الله غيره وما كان غيره فهو مخلوق ؛ وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف وغلظوا فيهم القول ؛ لأن اسمـاء الله من كلامه وكلام الله غير مخلوق ؛ بل هو المتكلم به ، وهو المسمي لنفسه بما فيه من الاسماء .

و « الجهمية » يقولون : كلامه مخلوق ، وأسماؤه مخلوقة ؛ وهو نفسه لم يتكلم بكلام يقوم بذاته ، ولا سمى نفسه باسم هو المتكلم به ؛ بل قد يقولون : إنه تكلم به ، وسمى نفسه بهذه الأسماء ، بمعنى أنه خلقها فى غيره ؛ لابمعنى أنه نفسه تكلم بها الكلام القائم به . فالقول فى أسمائه هو نوع من القول فى كلامه .

والذين وافقوا « السلف » على ان كلامه غير مخلوق واسماءه غير مخلوقة ، يقولون : الكلام والاسماء من صفات ذاته ؛ لكن هل يتكلم بمشيئته وقدرته . ويسمي نفسه بمشيئته وقدرته ؟ هذا فيه قولان :

النفي هو قول « ابن كلاب » ومن وافقه .

والاثبات قول « أئمة اهل الحديث والسنة » وكثير من طوائف أهل الكلام ، كالهشامية والكرامية وغيرهم ، كما قد بسط هذا فى مواضع .

(والمقصود هنا) أن المعروف عن « أئمة السنة » انكارهم على من قال أسماء الله مخلوقة ، وكان الذين يطلقون القول بأن الاسم غير المسمى هذا

مرادهم ؛ فلهذا يروى عن الشافعي والاصمعى وغيرهما انه قال : إذا سمعت الرجل يقول : الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة ؛ ولم يعرف ايضاً عن احد من السلف انه قال الاسم هو المنسمى ؛ بل هـذا قاله كثير من المتنسبين الى السنة بعد الأئمة ، وانكره اكثر اهل السنة عليهم .

ثم منهم من امسك عن القول فى هذه المسألة نفياً وإثباتاً ؛ إذ كان كل من الاطلاقين بدعة كما ذكره الخلال عن ابراهيم الحربي وغيره ؛ وكما ذكره ابو جعفر الطبري فى الجزء الذي سماه « صريح السنة » ذكر مذهب اهل السنة المشهور فى القرآن ، و الرؤية ، والايمان والقدر ، والصحابة وغير ذلك .

وذكر ان « مسألة اللفظ » ليس لأحـد من المتقدمين فيها كلام ؛ كما قال لم نجد فيها كلاماً عن صحابى مضى ولا عن تابعي قفا الا عمن فى كلامه الشفاء ، والغناء ، ومن يقوم لدينا مقام الأئمة الاولى « ابو عبد الله احمد بن حنبل » فانه كان يقول : اللفظية جهمية . ويقول : من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع .

وذكر ان القول فى الاسم والمسمى من الحماقات المبتدعة التى لا يعرف فيها قول لأحد من الأئمة ، وان حسب الانسان ان ينتهي الى قوله تعالى (ولله الاسماء الحسنى) وهـذا هو القول بأن الاسم للمسمى . وهـذا الاطلاق اختيار اكثر المنتسبين الى السنة من اصحاب الأمام احمد وغيره .

والذين قالوا الاسم هو المسمى كثير من المنتسبين الى السنة : مثل ابى بكر

عبد العزيز ، وابي القاسم الطبري ، واللالكائي ، وابى محمد البغوي صاحب « شرح السنة » وغيرهم ؛ وهو احد قولي اصحاب ابى الحسن الاشعري اختاره ابو بكر بن فورك وغيره .

و (القول الثانى) وهو المشهور عن ابى الحسن ان الاسماء ثلاثة اقسام تارة يكون الاسم هو المسمى ، كاسم الموجود . و« تارة » يكون غير المسمى ، كاسم الخالق . و « تارة » لا يكون هو ولا غيره ، كاسم العليم والقدير .

وهؤلاء الذين قالوا : ان الاسم هو المسمى لم يريدوا بذلك ان اللفظ المؤلف من الحروف هو نفس الشخص المسمى به ؛ فان هذا لا يقوله عاقل . ولهذا يقال : لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال «نار» احترق لسانه .

ومن الناس من يظن ان هذا مرادهم ويشنع عليهم وهذا غلط عليهم ؛ بل هؤلاء يقولون : اللفظ هو التسمية ، والاسم ليس هو اللفظ ؛ بل هو المراد باللفظ ؛ فانك إذا قلت : يازيد ! ياعمر ! فليس مرادك دعاء اللفظ ؛ بل مرادك دعاء المسمى باللفظ ، وذكرت الاسم فصار المراد بالاسم هو المسمى .

وهذا لا ريب فيه إذا أُخبر عن الاشياء فذكرت اسماؤها ، فقيل : (محمد رسول الله) (وخاتم النبيين) (وكلم الله موسى تكليما) ، فليس المراد ان هذا اللفظ هو الرسول ، وهو الذي كلمه الله .

وكذلك اذا قيل : جاء زيد واشهد على عمرو ، وفلان عدل ونحو ذلك ، فانما تذكر الاسماء والمراد بها المسميات ، وهذا هو مقصود الكلام .

فلما كانت اسماء الأشياء اذا ذكرت فى الكلام المؤلف فانما المقصود هو المسميات : قال هؤلاء : «الاسم هو المسمى» وجعلوا اللفظ الذي هو الاسم عند الناس هو التسمية ، كما قال البغوي : والاسم هو المسمى وعينه وذاته . قال الله تعالى : (انا نبشرك بغلام اسمه يحي) اخبر ان اسمه يحيى . ثم نادى الاسم فقال (يايحيى) وقال : (ما تعبدون من دونه الا أسماء سميتموها) واراد الاشخاص المعبودة ؛ لأنهم كانوا يعبدون المسميات . وقال : (سبح اسم ربك الاعلى) ، و(تبارك اسم ربك) .

قال : ثم يقال «للتسمية» أيضاً اسم. واستعماله في التسمية أكثر من المسمى.

وقال أبو بكر بن فورك : اختلف الناس فى حقيقة «الاسم» ولأهل اللغة فى ذلك كلام ، ولأهل الحقائق فيه بيان ، وبين المتكلمين فيه خلاف .

فأما « اهل اللغة » فيقولون : الاسم حروف منظومة دالة على معنى مفرد ، ومنهم من يقول انه قول يدل على مذكور يضاف اليه ؛ يعني الحديث والخبر .

قال : واما اهل الحقائق فقد اختلفوا ايضاً فى معنى ذلك ، فمنهم من قال : اسم الشيء هو ذاته وعينه ، والتسمية عبارة عنه ودلالة عليه ،فيسمى اسما توسعاً.

وقالت الجهمية والمعتزلة : « الاسماء والصفات » هي الاقوال الدالة على المسميات ، وهو قريب مما قاله بعض اهل اللغة.

والثالث : لاهو هو ، ولا هو غيره ؛ كالعلم والعالم ، ومنهم من قال اسم الشيء هو صفته ووصفه .

قال : والذي هو الحق عندنا قول من قال : اسم الشيء هو عينـه وذاته ، واسم الله هو الله ، وتقدير قول القائل : بسم الله افعل ، أى بالله افعـل ، وان اسمه هو هو .

قال : والى هذا القول ذهب « ابو عبيد القاسم بن سـلام » واسـتدل بقول لبيد .

الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملاً فقد اعتذر

والمعنى ثم السلام عليكما ؛ فان اسم السلام هو السلام .

قال : واحتج اصحـابنا فى ذلك بقوله تبارك وتعالى : (تبارك اسم ربك ذو الجـلال والاكرام) وهذا هو صفة للمسمى لا صفة لما هو قول وكلام ، وبقوله : (سبح اسم ربك) فان المسبح هو المسمى وهو الله ، وبقوله سبحانه : (انا نبشرك بغلام اسمه يحي) ، ثم قال : (يايحيى خذ الـكتاب بقوة) فنادى الاسم وهو المسمى .

وبأن الفقهاء اجمعوا على ان الحالف باسم الله كالحالف بالله فى بيان انه تنعقد اليمين بكل واحد منهما ؛ فلو كان اسم الله غير الله لـكان الحالف بغـير الله لا تنعقد يمينه ؛ فلمـا انعقد ، ولزم بالحنث فيهـا كفارة دل على ان اسمه هو .

ويدل عليه ان القائل اذا قال : ما اسم معبودكم ؟ قلنـا الله . فاذا قال :

وما معبودكم ؟ قلنا الله فنجيب فى الاسم بما نجيب به فى المعبود ؛ فدل على ان اسم المعبود هو المعبود لا غير . وبقوله : (ما تعبدون من دونه الا أسماء سميتموها انتم وآباؤكم) وانما عبدوا المسميات لا الاقوال التى هي اعراض لا تعبد .

قال : فان قيل : اليس يقال : الله اله واحد وله اسماء كثيرة فكيف يكون الواحد كثيراً ؟ قيل اذا اطلق «اسماء» فالمراد به مسميات المسمين ، والشيء قد يسمى باسم دلالته كما يسمى المقدور قدرة .

قال : فعلى هذا يكون معنى قوله : باسم الله: اي بالله ، والباء معناها الاستعانة واظهار الحاجة ، وتقديره : بك استعين واليك احتاج ، وقيل تقدير الكلمة : ابتدىء او ابدأ باسمك فيما اقول وافعل .

قلت : لو اقتصروا على ان اسماء الشيء اذا ذكرت فى الكلام فالمراد بها المسميات ـ كما ذكروه فى قوله : (يا يحي) ونحو ذلك ـ لكان ذلك معنى واضحاً لا ينازعه فيه من فهمه ، لكن لم يقتصروا على ذلك ؛ ولهذا أنكر قولهم جمهور الناس من اهل السنة وغيرهم ؛ لما فى قولهم من الامور الباطلة ، مثل دعواهم ان لفظ اسم الذى هو « ا س م » معناه ذات الشيء ونفسه ، وان الاسماء ــ التى هي الاسماء ــ مثل زيد وعمرو هي التسميات ؛ ليست هي اسماء المسميات ، وكلاهما باطل مخالف لما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم ولما يقولونه .

فانهم يقولون : ان زيداً وعمراً ونحو ذلك هي اسماء الناس ، والتسمية

جعل الشيء اسماً لغيره هي مصدر سميته تسمية اذا جعلت له اسماً و « الاسم » هو القول الدال على المسمى ، ليس الاسم الذي هو لفظ اسم هو المسمى ؛ بل قد يراد به المسمى ؛ لأنه حكم عليه ودليل عليه .

وايضاً : فهم تكلفوا هذا التكليف ؛ ليقولوا ان اسم الله غير مخلوق ، ومرادهم ان الله غير مخلوق ، وهذا مما لا تنازع فيه الجهمية والمعتزلة ؛ فان اولئك ما قالوا الأسماء مخلوقة إلا لما قال هؤلاء هي التسميات ، فوافقوا الجهمية والمعتزلة فى المعنى ، ووافقوا اهل السنة فى اللفظ . ولكن ارادوا به ما لم يسبقهم احد الى القول به من ان لفظ اسم وهو « الف سين ميم » معناه اذا اطلق هو الذات المسماة ؛ بل معنى هذا اللفظ هي الاقوال التى هي اسماء الأشياء ، مثل زيد وعمرو ، وعالم وجاهل . فلفظ الاسم لايدل على أن هذه الاسماء هي مسماه .

ثم قد عرف انه اذا أطلق الاسم فى الكلام المنظوم فالمراد به المسمى؛ فلهذا يقال : ما اسم هذا ؟ فيقال : زيد . فيجاب باللفظ ، ولا يقال : ما اسم هذا فيقال هو هو ؛ وما ذكروه من الشواهد حجة عليهم .

أما قوله : (انا نبشرك بغلام اسمه يحيى ؛ لم نجعل له من قبل سميا) ثم قال : (يا يحيى) فالاسم الذي هو يحيى هو هذا اللفظ المؤلف من (ياوحا ويا) هذا هو اسمه ، ليس اسمه هو ذاته ؛ بل هذا مكابرة . ثم لما ناداه فقال : (يا يحيى) . فالمقصود المراد بنداء الاسم هو نداء المسمى ؛ لم يقصد نداء اللفظ ، لكن المتكلم لا يمكنه نداء الشخص المنادى إلا بذكر اسمه وندائه ؛ فيعرف

حينئذ ان قصده نداء الشخص المسمى ، وهـــذا من فائدة اللغات وقد يدعى بالاشارة ، وليست الحركة هي ذاته ، ولـكن هي دليل على ذاته .

واما قوله : (تبـــارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام) ففيها قراءتان : الأكثرون يقرءون (ذي الجلال) فالرب المسمى : هو ذو الجلال والاكرام.

وقرأ ابن عامر : (ذو الجلال والاكرام) وكذلك هي فى المصحف الشامي؛ وفى مصاحف اهل الحجاز والعراق هي بالياء .

واما قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) فهي بالواو باتفاقهم، قال ابن الانباري وغيره (تبارك) تفاعل من البركة ، والمعنى ان البركة تـكتسب وتنال بذكر اسمه ؛ فلو كان لفظ الاسم معناه المسمى لـكان يكفي قوله (تبارك ربك) فان نفس الاسم عندهم هو نفس الرب ؛ فـكان هذا تـكريراً .

وقد قال بعض الناس : إن ذكر الاسم هنا صلة ، والمراد تبارك ربك ؛ ليس المراد الاخبار عن اسمه بأنه تبارك ؛ وهذا غلط ، فانه على هذا يكون قول المصلى تبارك اسمك اي تباركت انت ، ونفس اسماء الرب لا بركة فيها . ومعلوم ان نفس اسمائه مباركة وبركتها من جهة دلالتها على المسمى .

ولهذا فرقت الشريعة بين ما يذكر اسم الله عليه ، وما لا يذكر اسم الله عليه فى مثل قوله : (فـكلوا ممـــا ذكر اسم الله عليه) وقوله : (وما لـكم الا تأكلوا ممـــا ذكر اسم الله عليه) وقوله (واذكروا اسم الله عليه) وقول النبي

صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم : « وان خالط كلبك كلاب اخرى فلا تأ كل فانك انما سميت على كلبك ولم تسم على غيره » .

واما قوله تعالى : (ما تعبدون من دونه الا أسماء سميتموها انتم وآباؤكم) . فليس المراد كما ذكروه : انكم تعبدون الاوثان المسماة ، فان هذا هم معترفون به .

والرب تعالى نفى ما كانوا يعتقدونه ، وأثبت ضده ، ولكن المراد أنهم سموها آلهة ، واعتقدوا ثبوت الالهية فيها ؛ وليس فيها شيء من الالهية ، فاذا عبدوها معتقدين إلهيتها مسمين لها آلهة لم يكونوا قدعبدوا الا اسماء ابتدعوها هم ، ما انزل الله بها من سلطان ؛ لأن الله لم يأمر بعبادة هذه ولا جعلها آلهة كما قال : (واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون ؟) فتكون عبادتهم لما تصوروه فى انفسهم من معنى الالهية ، وعبروا عنه بألسنتهم ، وذلك امر موجود فى اذهانهم والسنتهم ، لاحقيقة له فى الخارج ؛ فما عبدوا إلا هذه الأسماء التى تصوروها فى اذهانهم ؛ وعبروا عن معانيها بألسنتهم : وهم لم يقصدوا عبادة الصنم إلا لكونه إلهاً عندهم ، والهيته هي فى انفسهم ؛ لا فى الخارج ، فما عبدوا فى الحقيقة إلا ذلك الخيال الفاسد الذي عبر عنه .

ولهذا قال فى الآية الأخرى : (وجعلوا لله شركاء قل سموهم ام تنبئونه بما لا يعلم فى الارض ام بظاهر من القول) يقول : سموهم بالاسماء التى يستحقونها

هل هي خالقة رازقة محيية مميتة ام هي مخلوقة لا تملك ضراً ولا نفعاً ؟؟ فاذا سموها فوصفوها بما تستحقه من الصفات تبين ضلالهم . قال تعالى :(ام تنبئونه بما لا يعلم فى الأرض ؟) وما لايعلم انه موجود فهو باطل لا حقيقة له ، ولو كان موجوداً لعلمه موجوداً (ام بظاهر من القول) ام بقول ظاهر باللسان لاحقيقة له فى القلب ؛ بل هو كذب وبهتان .

واما قولهم :أن الاسم يراد به « التسمية »وهو القول : فهذا الذي جعلوه هم تسمية هو الاسم عند الناس جميعهم ، والتسمية جعله اسماً والاخبار بأنه اسم ونحو ذلك ، وقد سلموا ان لفظ الاسم اكثر ما يراد به ذلك ، وادعوا ان لفظ الاسم الذي هو « الف سين ميم » : هو فى الأصل ذات الشيء ، ولكن التسمية سميت اسماً لدلالتها على ذات الشيء : تسمية للدال باسم المدلول ، ومثلوه بلفظ القدرة ؛ وليس الامر كذلك ؛ بل التسمية مصدر سمى يسمى تسمية ، والتسمية نطق بالاسم وتكلم به ، ليست هي الاسم نفسه ، واسماء الاشياء هي الالفاظ الدالة عليها ، ليست هي اعيان الاشياء .

وتسمية المقدور قدرة ، هو من باب تسمية المفعول باسم المصدر ، وهذا كثير شائع فى اللغة كقولهم للمخلوق خلق ، وقولهم درهم ضرب الامير ، اي مضروب الامير ، ونظائره كثيرة .

وابن عطية سلك مسلك هؤلاء وقال : الاسم الذي هو « الف وسين وميم » يأتي فى مواضع من الكلام الفصيح يراد به المسمى ، ويأتي فى مواضع

يراد به التسمية ، نحو قوله صلى الله عليه وسلم : « ان لله تسعة وتسعين اسماً » وغير ذلك ، ومتى أريد به المسمى فانما هو صلة كالزائد ، كأنه قال فى هذه الآية : سبح ربك الأعلى أي نزهه .

قال : واذا كان الاسم واحد الأسماء كزيد وعمرو ، فيجيء فى الكلام على ما قلت لك . تقول : زيد قائم تريد المسمى ، وتقول : زيد ثلاثة احرف ، تريد التسمية نفسها ، على معنى نزه اسم ربك عن ان يسمى به صنم او وثن ، فيقال له: « اله او رب » .

قلت : هذا الذي ذكروه لا يعرف له شاهد ، لا من كلام فصيح ولا غير ذلك ، ولا يعرف ان لفظ اسم « الف سين ميم » يراد به المسمى ، بل المراد به الاسم الذي يقولون هو التسمية .

وأما قوله : تقول زيد قائم تريد المسمى . فزيد ليس هو «الف سين ميم» بل زيد مسمى هذا اللفظ ، فزيد يراد به المسمى ، ويراد به اللفظ .

وكذلك اسم « الف سين ميم » يراد به هذا اللفظ ؛ ويراد به معناه ، وهو لفظ زيد وعمرو وبكر ؛ فتلك هي الأسماء التى تراد بلفظ اسم ؛ لا يراد بلفظ اسم نفس الاشخاص ؛ فهذا ما اعرف له شاهداً صحيحاً ، فضلاً عن ان يكون هو الاصل ، كما ادعاه هؤلاء .

قال تعالى : (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بهـا وذروا الذين يلحدون فى اسمائه) . فأسماؤه الحسنى مثل : (الرحمن الرحيم) و (الغفور الرحيم) فهذه الأقوال هي اسماؤه الحسنى ، وهي إذا ذكرت فى الدعاء والخبر يراد بها المسمى. إذا قال : (وتوكل على العـزيز الرحيم) فالمراد المسمى ليس المراد أنه يتوكل على الاسماء التى هي اقـوال ؛ كما فى سائر الـكلام : كلام الخالق ، وكلام المخلوقين .

وما ذكروه من أن القائل اذا قال: ما اسم معبودكم ؟ قلنا : الله . فنجيب فى الاسم بما نجيب به فى المعبود : فدل على ان اسم المعبود هو المعبود : حجة باطلة ، وهي عليهم لا لهم .

فان القائل إذا قال : ما اسم معبودكم ؟ فقلنا : الله . فالمراد ان اسمه هو هذا القول ، ليس المراد ان اسمه هو ذاته وعينه الذي خلق السموات والأرض ، فانه انما سأل عن اسمه لم يسأل عن نفسه ؛ فـكان الجواب بذكر اسمه .

واذا قال : ما معبودكم ؟ فقلنا الله : فالمراد هنـاك المسمى ؛ ليس المراد ان المعبود هو القول ، فلما اختلف السؤال فى الموضعين اختلف المقصود بالجواب ، وان كان فى الموضعين قال الله ، لكنه فى احدهما اريد هذا القول الذي هو من الـكلام ، وفى الآخر اريد به المسمى بهـذا القول . كما اذا قيل : ما اسم فلان ؟ فقيل : زيد او عمر ، فالمراد هو القول . واذا قال : من اميركم او من

أنكحت ؟ فقيل زيد او عمرو ، فالمراد به الشخص ، فكيف يجعل المقصود في الموضعين واحداً .

ولهذا قال تعالى : (ولله الأسماء الحسنى) كان المراد انه نفسه له الأسماء الحسنى . ومنها اسمه الله . كما قال : (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) ، فالذي له الأسماء الحسنى هو المسمى بها ؛ ولهذا كان في كلام الامام احمد ان هذا الاسم من اسمائه الحسنى ؛ وتارة يقول الأسماء الحسنى له اي المسمى ليس من الأسماء ؛ ولهذا في قوله (ولله الأسماء الحسنى) لم يقصد ان هذا الاسم له الأسماء الحسنى ؛ بل قصد ان المسمى له الأسماء الحسنى .

وفي حديث انس الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان نقش خاتمه : (محمد رسول الله) محمد سطر ، ورسول سطر ، والله سطر ، ويراد الخط المكتوب الذي كتب به ذلك ؛ فالخط الذي كتب به محمد سطر ، والخط الذي كتب به رسول سطر ، والخط الذي كتب به الله سطر .

ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم « يقول الله تعالى : انا مع عبدي ماذكرني وتحركت بي شفتاه » فمعلوم ان المراد تحرك شفتاه بذكر اسم الله ، وهو القول ليس المراد ان الشفتين تتحرك بنفسه تعالى .

واما احتجاجهم بقوله : (سبح اسم ربك الأعلى) ، وان المراد سبح ربك الأعلى ، وكذلك قوله : (تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام) وما اشبه ذلك فهذا للناس فيه قولان معروفان ، وكلاهما حجة عليهم .

منهم من قال: « الاسم » هنا صلة والمراد سبح ربك، وتبارك ربك. واذا قيل: هو صلة فهو زائد لا معنى له؛ فيبطل قولهم ان مدلول لفظ اسم « الف سين ميم » هو المسمى، فانه لو كان له مدلول مراد لم يكن صلة. ومن قال انه هو المسمى وانه صلة، كما قاله ابن عطية؛ فقد تناقض فان الذي يقول هو صلة لا يجعل له معنى؛ كما يقوله من يقول ذلك في الحروف الزائدة التي تجيء للتوكيد، كقوله: (فبما رحمة من الله لنت لهم) و (عما قليل ليصبحن نادمين) ونحو ذلك.

ومن قال: إنه ليس بصلة، بل المراد تسبيح الاسم نفسه، فهذا مناقض لقولهم مناقضة ظاهرة.

و « التحقيق » أنه ليس بصلة، بل أمر الله بتسبيح اسمه، كما امر بذكر اسمه. والمقصود بتسبيحه وذكره هو تسبيح المسمى وذكره، فان المسبح والذاكر إنما يسبح اسمه ويذكر اسمه؛ فيقول: سبحان ربي الأعلى، فهو نطق بلفظ ربي الأعلى، والمراد هو المسمى بهذا اللفظ. فتسبيح الاسم هو تسبيح المسمى. ومن جعله تسبيحاً للاسم يقول المعنى انك لا تسم به غير الله، ولا تلحد في اسمائه فهذا مما يستحقه اسم الله. لكن هذا تابع للمراد بالآية ليس هو المقصود بها القصد الأول.

وقد ذكر « الأقوال الثلاثة » غير واحد من المفسرين. كالبغوي قال قوله: (سبح اسم ربك الأعلى)؛ اي قل سبحان ربي الأعلى. والى هذا ذهب جماعة

من الصحابة ، وذكر حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ : (سبح اسم ربك الأعلى) فقال : « سبحان ربي الأعلى » .

قلت : فى ذلك حديث عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما نزل (فسبح باسم ربك العظيم) قال : « اجعلوها فى ركوعكم » ولما نزل : (سبح اسم ربك الأعلى) قال : « اجعلوها فى سجودكم » والمراد بذلك ان يقولوا فى الركوع سبحان ربى العظيم ، وفى السجود سبحان ربى الأعلى ، كما ثبت فى الصحيح عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام بالبقرة والنساء وآل عمران ، ثم ركع نحواً من قيامه يقول : « سبحان ربى العظيم » وسجد نحواً من ركوعه يقول : « سبحان ربى الأعلى » .

وفى السنن عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم : « إذا قال العبد فى ركوعه : سبحان ربى العظيم ثلاثاً فقد تم ركوعه ، وذلك أدناه ، وإذا قال فى سجوده : سبحان ربى الأعلى ثلاثاً فقد تم سجوده وذلك ادناه » وقد اخذ بهذا جمهور العلماء .

قال البغوي : وقال قوم معناه نزه ربك الأعلى عما يصفه به الملحدون . وجعلوا الاسم صلة . قال : ويحتج بهذا من يجعل الاسم والمسمى واحداً ؛ لأن احداً لا يقول سبحان اسم الله وسبحان اسم ربنا إنما يقولون : سبحان الله وسبحان ربنا . وكان معنى : (سبح اسم ربك) سبح ربك .

قلت : قد تقدم الكلام على هذا ، والذي يقول سبحان الله وسبحان ربنا

إنما نطق بالاسم الذي هو الله ، والذي هو ربنا ؛ فتسبيحه انما وقع على الاسم ، لكن مراده هو المسمى ، فهذا يبين انه ينطق باسم المسمى والمراد المسمى . وهذا لا ريب فيه ؛ لكن هـذا لا يدل على ان لفظ اسم الذي هو « الف سين ميم » المراد به المسمى .

لكن يدل على ان « اسماء الله » مثل الله ، وربنا ، وربى الأعلى ونحو ذلك ، يراد بها المسمى مع انها هي فى نفسها ليست هي المسمى ، لكن يراد بها المسمى ، فأما اسم هذه الأسمـاء « الف سين ميم » فلا هو المسمى الذي هو الذات ، ولا يراد به المسمى الذي هو الذات ؛ ولكن يراد به مسماه الذي هو الأسماء ، كأسماء الله الحسنى ، فى قوله : (ولله الاسماء الحسنى) فلها هذه الاسماء الحسنى التى جعلها هؤلاء هي التسميات ، وجعلوا التعبير عنها بالأسماء توسعاً ؛ فخالفوا اجماع الأمم كلهم من العرب وغيرهم ، وخالفوا صريح المعقول وصحيح المنقول .

والذين شاركوهم فى هذا الأصل وقالوا : « الأسمـاء ثلاثة » قد تـكون هي المسمى وقد تـكون غيره ، وقد تـكون لا هي هو ولا غيره : وجعـلوا الخالق والرازق ونحوها غير المسمى ، وجعـلوا العليم والحـكيم ونحوها للمسمى : غلطوا من وجه آخر ، فانه إذا سـلم لهم ان المراد بالاسم الذي هو « الف سين ميم » هو مسمى الاسماء ؛ فاسمه الخالق هو الرب الخالق نفسه ، ليس هو المخلوقات المنفصلة عنه ، واسمه العليم هو الرب العليم الذي العلم صفة له ، فليس العلم هو المسمى ؛ بل المسمى هو العليم ؛ فـكان الواجب ان يقال على اصلهم : الاسم هنا هو المسمى وصفته .

وفى الخالق الاسم هو المسمى وفعله ؛ ثم قولهم إن الخلق هو المخلوق ، وليس الخلق فعلاً قائماً بذاته قول ضعيف ، مخالف لقول جمهور المسلمين . كما قد بسط فى موضعه .

فتبين ان هؤلاء الذين قالوا : «الاسم هو المسمى» إنما يسلم لهم ان اسماء الأشياء اذا ذكرت فى الكلام اريد به المسمى ، وهذا مما لا ينازع فيه احد من العقلاء ؛ لاأن لفظ اسم (الف ، سين ، ميم) يراد به الشخص . وما ذكروه من قول لبيد :

✡ الى الحول ثم اسم السلام عليكما ✡

فمراده ثم النطق بهذا الاسم وذكره وهو التسليم المقصود ، كأنه قال ثم سلام عليكم ، ليس مراده ان السلام يحصل عليهما بدون ان ينطق به ، ويذكر اسمه . فان نفس السلام قول ، فان لم ينطق به ناطق ويذكره لم يحصل .

وقد احتج بعضهم بقول سيبويه ان الفعل امثلة اخذت من لفظ احداث الأسماء ، وبني لما مضى ولما لم يكن بعد ، وهذا لا حجة فيه ؛ لأن سيبويه مقصوده بذكر الاسم والفعل ونحو ذلك الألفاظ . وهذا اصطلاح النحويين ، سموا الألفاظ بأسماء معانيها ؛ فسموا قام ويقوم وقم فعلاً ؛ والفعل هو نفس الحركة ؛ فسموا اللفظ الدال عليها باسمها .

وكذلك إذا قالوا : اسم معرب ومبني ، فمقصودهم اللفظ ، ليس مقصودهم المسمى ، واذا قالوا هـذا الاسم فاعل فمرادهم انه فاعل فى اللفظ ؛ اي اسند اليه الفعل ، ولم يرد سيبويه بلفظ الأسماء المسميات كما زعموا ؛ ولو اراد ذلك فسدت صناعته .

فصـــل

واما الذين قالوا : ان الاسم غير المسمى ، فهم إذا أرادوا ان الاسماء التى هي أقوال ليست نفسها هي المسميات ، فهـذا أيضاً لا ينازع فيـه أحد من العقلاء .

وارباب القول الاول لا ينازعون فى هذا ؛ بل عبروا عن الاسمـاء هنا بالتسميات ، وهم ايضاً لا يمكنهم النزاع فى ان الأسماء المذكورة فى الكلام ، مثل قوله يا آدم ! يا نوح ! يا ابراهيم ! إنما اريد بها نداء المسمين بهذه الأسماء .

وإذا قيل : خلق الله السموات والأرض ، فالمراد خلق المسمى بهـذه الالفاظ ؛ لم يقصد انه خلق لفظ السماء ولفظ الارض ، والناس لا يفهمون من ذلك إلا المعنى المراد به ، ولا يخطر بقلب احد ارادة الالفاظ ؛ لما قد استقر فى نفوسهم من ان هذه الالفاظ والاسماء يراد بهـا المعاني والمسميات ؛ فاذا تكلم بها فهذا هو المراد ؛ لكن لا يعلم انه المراد ان لم ينطق بالألفاظ والأسماء المبينة للمراد الدالة عليه . وهذا من البيان الذي انعم الله به على بني آدم فى قوله : (خلق الانسان علمه البيان) وقد علم آدم الأسماء كلها سبحانه وتعالى .

ولكن هؤلاء الذين اطلقوا من الجهمية والمعتزلة ان الاسم غير المسمى مقصودهم ان اسماء الله غيره ؛ وما كان غيره فهو مخلوق .

ولهذا قالت الطائفة الثالثة : لا نقول هي المسمى ولا غير المسمى .

فيقال لهم : قولكم ان اسماءه غيره مثل قولكم ان كلامه غيره ، وان إرادته غيره ، ونحو ذلك ، وهذا قول الجهمية نفاة الصفات ، وقد عرفت شبههم وفسادها فى غير هذا الموضع ؛ وهم متناقضون من وجوه كما قد بسط فى مواضع .

فانهم يقولون : لا نثبت قديماً غير الله ، او قديماً ليس هو الله ، حتى كفروا اهل الاثبات ، وان كانوا متأولين ، كما قال ابو الهذيل : ان كل متأول كان تأويله تشبيهاً له بخلقه وتجويزاً له فى فعله وتكذيباً لخبره فهو كافر ؛ وكل من اثبت شيئاً قديماً لا يقال له الله فهو كافر ، ومقصوده تكفير مثبتة الصفات والقدر ، ومن يقول ان اهل القبلة يخرجون من النار ولا يخلدون فيها .

فمما يقال لهؤلاء : ان هذا القول ينعكس عليكم ، فأنتم اولى بالتشبيه والتجويز والتكذيب ؛ واثبات قديم لا يقال له الله ، فانكم تشبهونه بالجمادات بل بالمعدومات ، بل بالممتنعات ، وتقولون انه يحبط الحسنات العظيمة بالذنب الواحد ؛ ويخلد عليه فى النار ، وتكذبون بما اخبر به من مغفرته ورحمته ،

واخراجه اهل الكبائر من النار بالشفاعة وغيرها ، وانه من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره .

وانتم تثبتون قديماً لا يقال له الله ، فانكم تثبتون ذاتاً مجردة عن الصفات ، ومعلوم انه ما ليس بحي ، ولا عليم ، ولا قدير ؛ فليس هو الله ، فمن أثبت ذاتاً مجردة فقد اثبت قديماً ليس هو الله ، وان قال انا اقول انه لم يزل حياً عليماً قديراً ، فهو قول مثبتة الصفات ؛ فنفس كونه حياً ليس هو كونه عالماً ، ونفس كونه عالماً ليس هو كونه قادراً ، ونفس ذلك ليس هو كونه ذاتاً متصفة بهذه الصفات ، فهذه معان متميزة فى العقل ليس هذا هو هذا .

فان قلتم هي قديمة فقد اثبتم معاني قديمة ؛ وان قلتم هي شيء واحد جعلتم كل صفة هي الأخرى ، والصفة هي الموصوف ، فجعلتم كونه حياً هو كونه عالماً وجعلتم ذلك هو نفس الذات ، ومعلوم ان هذا مكابرة ، وهذه المعانى هي معانى اسمائه الحسنى ، وهو سبحانه لم يزل متكلماً اذا شاء .

فهو المسمى نفسه بأسمائه الحسنى ، كما رواه البخاري فى صحيحه عن ابن عباس انه لما سئل عن قوله: (وكان الله عزيزاً حكيما) ، (غفوراً رحيما) فقال هو سمى نفسه بذلك ، وهو لم يزل كذلك ؛ فأثبت قدم معانى اسمائه الحسنى وانه هو الذي سمى نفسه بها .

فاذا قلتم ان اسماءه او كلامه غيره فلفظ « الغير » مجمل ؛ ان اردتم ان ذلك شيء بائن عنه فهذا باطل ؛ وان اردتم انه يمكن الشعور بأحدهما دون الآخر فقد

يذكر الانسان الله ويخطر بقلبه ولا يشعر حينئذ بكل معانى أسمائه : بل ولا يخطر له حينئذ أنه عزيز وأنه حكيم ، فقد أمكن العلم بهذا دون هذا ؛ وإذا أريد بالغير هذا فانما يفيد المباينة فى ذهن الانسان ؛ لكونه قد يعلم هذا دون هذا ، وذلك لا ينفي التلازم فى نفس الامر ، فهي معان متلازمة لا يمكن وجود الذات دون هذه المعانى ، ولا وجود هذه المعانى دون وجود الذات .

واسم « الله » إذا قيل الحمد لله أو قيل بسم الله يتناول ذاته وصفاته ، لايتناول ذاتاً مجردة عن الصفات ، ولا صفات مجردة عن الذات ، وقد نص ائمة السنة ــ كأحمد وغيره ــ على ان صفاته داخلة فى مسمى اسمائه ، فلا يقال : ان علم الله وقدرته زائدة عليه ؛ لكن من اهل الاثبات من قال : انها زائدة على الذات . وهذا اذا اريد به انها زائدة على ما اثبته اهل النفي من الذات المجردة فهو صحيح ؛ فان اولئك قصروا فى الاثبات ، فزاد هذا عليهم ، وقال الرب له صفات زائدة على ما علمتموه .

وان اراد انها زائدة على الذات الموجودة فى نفس الأمر فهو كلام متناقض ؛ لأنه ليس فى نفس الأمر ذات مجردة حتى يقال ان الصفات زائدة عليها : بل لا يمكن وجود الذات الا بما به تصير ذاتاً من الصفات ، ولا يمكن وجود الصفات الا بما به تصير صفات من الذات ، فتخيل وجود احدهما دون الآخر ، ثم زيادة الآخر عليه تخيل باطل .

واما الذين يقولون : ان « الاسم للمسمى » ــ كما يقوله اكثر اهل السنة

فهؤلاء وافقوا الكتاب والسنة والمعقول، قال الله تعالى: (ولله الاسماء الحسنى) وقال: (اياما تدعوا فله الأسماء الحسنى).

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: « ان لله تسعة وتسعين اسماً »، وقال النبي صلى الله عليه وسلم ان لى خمسة اسماء: انا محمد، واحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب » وكلاهما فى الصحيحين.

واذا قيل لهم: اهو المسمى ام غيره ؟ فصلوا ؛ فقالوا: ليس هو نفس المسمي، ولكن يراد به المسمى؛ واذا قيل انه غيره بمعنى انه يجب ان يكون مباينا له. فهذا باطل؛ فان المخلوق قد يتكلم باسماء نفسه فلا تكون بائنة عنه فكيف بالخالق، واسماؤه من كلامه؛ وليس كلامه بائناً عنه، ولكن قد يكون الاسم نفسه بائناً، مثل ان يسمي الرجل غيره باسم، او يتكلم باسمه. فهذا الاسم نفسه ليس قائماً بالمسمى؛ لكن المقصود به المسمي، فان الاسم مقصوده اظهار «المسمى» وبيانه.

وهو مشتق من « السمو »، وهو العلو، كما قال النحاة البصريون، وقال النحاة الكوفيون هو مشتق من « السمة » وهي العلامة، وهذا صحيح فى «الاشتقاق الاوسط» وهو ما يتفق فيه حروف اللفظين دون ترتيبهما، فانه فى كليهما (السين والميم والواو)، والمعنى صحيح، فان السمة والسميا العلامة.

ومنه يقال: وسمته اسمه كقوله: (سنسمه على الخرطوم) ومنه التوسم كقوله: (لآيات للمتوسمين) لكن اشتقاقه من «السمو» هو الاشتقاق الخاص الذى يتفق فيه اللفظان فى الحروف وترتيبها، ومعناه اخص واتم، فانهم يقولون

فى تصريفه سميت ولا يقولون وسمت ، وفى جمعه أسماء لا أوسام ، وفى تصغيره سمى لا وسيم . ويقال لصاحبه مسمى لا يقال موسوم ، وهذا المعنى أخص .

« فان العلو مقارن للظهور » كلما كان الشيء أعلى كان أظهر ، وكل واحد من العلو والظهور يتضمن المعنى الآخر ، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « وانت الظاهر فليس فوقك شيء » ولم يقل فليس اظهر منك شيء ؛ لأن الظهور يتضمن العلو والفوقية : فقال : « فليس فوقك شيء ».

ومنه قوله : (فما اسطاعوا أن يظهروه) أى يعلوا عليه. ويقال ظهر الخطيب على المنبر إذا علا عليه . ويقال للجبل العظيم علم ؛ لأنه لعلوه وظهوره يعلم ويعلم به غيره . قال تعالى : (ومن آياته الجوار فى البحر كالاعلام) .

وكذلك « الراية العالية » التى يعلم بها مكان الأمير والجيوش ، يقال لها علم، وكذلك العلم فى الثوب لظهوره ، كما يقال لعرف الديك وللجبال العالية اعراف ، لأنها لعلوها تعرف، فالاسم يظهر به المسمى ويعلو ؛ فيقال للمسمى:سمه: أى اظهره واعله أى أعل ذكره بالاسم الذى يذكر به ؛ لكن يذكر تارة بما يحمد به ، ويذكر تارة بما يذم به ، كما قال تعالى : (وجعلنا لهم لسان صدق علياً) ، وقال: (ورفعنا لك ذكرك) ، وقال : (وتركنا عليه فى الآخرين . سلام على نوح فى العالمين) .

وقال فى النوع المذموم : (واتبعناهم فى هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة هم من المقبوحين) ، وقال تعالى : (تتلو عليك من نبا موسى وفرعون) . فكلاهما ظهر ذكره ؛ لكن هذا امام فى الخير وهذا امام فى الشر .

وبعض النحاة يقول: سمي اسما لأنه علا على المسمى؛ أو لانه علا على قسيميه الفعل والحرف؛ وليس المراد بالاسم هذا، بل لأنه يعلى المسمى فيظهر؛ ولهذا يقال سميته أى اعليته، واظهرته، فتجعل المعلى المظهر هو المسمى، وهـذا إنما يحصل بالاسم.

ووزنه فُعل وفِعل، وجمعه أسماء، كقنو واقناء، وعضو وأعضاء. وقد يقال فيه سُم وسِم بحذف اللام. ويقال: سمى كما قال: والله اسماك سما مباركا.

وما ليس له اسم، فانه لا يذكر ولا يظهر ولايعلو ذكره؛ بل هو كالشيء الخفي الذى لا يعرف؛ ولهذا يقال: الاسم دليل على المسمى، وعلم على المسمى، ونحو ذلك.

ولهذا كان «أهل الاسلام، والسنة» الذين يذكرون أسماء الله، يعرفونه ويعبدونه، ويحبونه ويذكرونه، ويظهرون ذكره.

«والملاحدة»: الذين ينكرون أسماءه وتعرض قلوبهم عن معرفته وعبادته، ومحبته وذكره؛ حتى ينسوا ذكره (نسوا الله فنسيهم)، (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم)، (واذكر ربك فى نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والاصال ولا تكن من الغافلين).

والاسم يتناول اللفظ والمعنى المتصور فى القلب، وقد يراد به مجرد اللفظ، وقد يراد به مجرد المعنى، فانه من الكلام؛ «والكلام» اسم للفظ والمعنى، وقد

يراد به أحدهما ؛ ولهذا كان من ذكر الله بقلبه أو لسانه فقد ذكره ، لكن ذكره بهما أتم .

والله تعالى قد أمر بتسبيح اسمه ، وأمر بالتسبيح باسمه ، كما امر بدعائه بأسمائه الحسنى ؛ فيدعى بأسمائه الحسنى ، ويسبح اسمه وتسبيح اسمه هو تسبيح له ؛ إذ المقصود بالاسم المسمى ؛ كما أن دعاء الاسم هو دعاء المسمى . قال تعالى : (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) .

والله تعالى يأمر بذكره تارة ، وبذكر اسمه تارة ؛ كما يأمر بتسبيحه تارة وتسبيح اسمه تارة ؛ فقال : (اذكروا الله ذكراً كثيراً) (واذكر ربك فى نفسك) وهذا كثير . وقال : (واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا) كما قال : (وكلوا مما ذكر اسم الله) (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) (فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه) .

لكن هنا يقال : بسم الله ؛ فيذكر نفس الاسم الذي هو « الف سين ميم » وأما فى قوله : (واذكر اسم ربك) ؛ فيقال : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله .

وهذا أيضاً مما يبين فساد قول من جعل الاسم هو المسمى . وقوله فى الذبيحة (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) كقوله : (اقرأ باسم ربك الذي خلق) وقوله : (بسم الله مجراها ومرساها) فقوله : (اقرأ باسم ربك) هو قراءة بسم الله فى أول السور .

وقد بسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع ، وبين ان هذه الآية تدل على أن القاريء مأمور ان يقرأ بسم الله ، وانها ليست كسائر القرآن ؛ بل هي تابعة لغيرها ، وهنا يقول : (بسم الله الرحمن الرحيم) كما كتب سليمان ، وكما جاءت به السنة المتواترة واجمع المسلمون عليه ؛ فينطق بنفس الاسم الذي هو اسم مسمي ، لا يقول بالله الرحمن الرحيم ؛ كما فى قوله : (واذكر اسم ربك) فانه يقول : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله ونحو ذلك ، وهنا قال : (اقرا باسم ربك) لم يقل : اقرا اسم ربك ، وقوله : (واذكر اسم ربك) يقتضي ان يذكره بلسانه .

واما قوله : (واذكر ربك) فقد يتناول ذكر القلب . وقوله : (اقرا باسم ربك) هو كقول الآكل باسم الله . والذابح باسم الله ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ومن لم يكن ذبح فليذبح بسم الله » .

واما التسبيح فقد قال : (وسبحوه بكرة واصيلاً) وقال : (سبح اسم ربك الاعلى) ، وقال : (فسبح باسم ربك العظيم) .

وفى الدعاء : (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياً ما تدعوا فله الاسماء الحسنى) فقوله : (اياً ما تدعوا) يقتضي تعدد المدعو لقوله (ايا ما) وقوله (فله الاسماء الحسنى) يقتضي ان المدعو واحد له الاسماء الحسنى ، وقوله (ادعوا الله او ادعوا الرحمن) ـ ولم يقل ادعوا باسم الله او باسم الرحمن ـ يتضمن ان المدعو هو الرب الواحد بذلك الاسم .

فقد جعل الاسم تارة مدعواً ، وتارة مدعواً به ، فى قوله : (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بهـا) فهو مدعو به باعتبار ان المدعو هو المسمى ، وانما يدعى باسمه . وجعل الاسم مدعواً باعتبار ان المقصود به هو المسمى ، وان كان فى اللفظ هو المدعو المنادى ، كما قال (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن) اي ادعوا هذا الاسم ، او هذا الاسم ، والمراد اذا دعوته هو المسمى ؛ اي الاسمين دعوت ومرادك هو المسمى : (فله الاسماء الحسنى) .

فمن تدبر هذه المعانى اللطيفة تبين له بعض حكم القرآن واسراره ، فتبارك الذي نزل الفرقان على عبده فانه كتاب مبارك تنزيل من حكيم حميد ، لا تنقضي عجائبه ، ولا يشبع منه العلماء ، من ابتغى الهدى فى غيره اضله الله ، ومن تركه من جبار قصمه الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو قرآن عجب يهدي الى الرشد ، انزله الله هدى ورحمة ، وشفاء وبياناً وبصائر وتذكرة .

فالحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ربنا ويرضى ، وكما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله .

آخره ولله الحمد والمنة وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم .

سُـــئِلَ :

عمن زعم ان « الامام احمد » كان من اعظم النفاة للصفات ــ صــفات الله تعالى ــ وانمـا الذين انتسبوا اليه من اتباعه فى المذهب ظنوا انه كان من اهل الاثبات المنافى للتعطيل ، جهلاً منهم بمـا جرى له ، فانه اتفق له امر عجيب :

وهو ان ناسـا من « الزنادقة » قد علموا زهد احمد وورعه وتقواه ، وان الناس يتبعونه فيما يذهب اليه ؛ فجمعوا له كلاما فى الاثبات ، وعزوه الى تفاسير وكتب احاديث ، واضافوا ايضاً الى الصحابة والأئمة وغيرهم ، حتى اليــه هو ــ شيئاً كثيراً من ذلك على لسانه ــ وجعلوا ذلك فى صندوق مقفل ، وطلبوا من الامام احمد ان يستودع ذلك الصندوق منهم ؛ واظهروا انهم على سفر ونحو ذلك ، وانهم غرضهم الرجوع اليه ليأخــذوا تلك الوديعة ، وهم يعلمون انه لا يتعرض لمـا فى الصندوق ، فلم يزل عنده ذلك إلى ان توفاه الله؛ فدخل اتباعه، والذين أخذوا عنه العلم ، فوجدوا ذلك الصندوق وفتحوه ، فوجدوا فيــه تلك «الأحاديث الموضوعة» و« التفاسير والنقول » الدالة على الاثبات . فقــالوا : لولم يكن الامام احمد يعتقد ما فى هذه الـكتب : لمـا اودعها هذا الصندوق واحترز عليها ؛ فقرأوا تلك الـكتب ، واشهروها فى جملة ما اشهروا من تصانيفه وعلومه

وجهلوا مقصود اولئك الزنادقة ، الذين قصدوا فساد هذه الأمة الاسلامية ، كما حصل مقصود بولص بافساد الملة النصرانية ، بالرسائل التى وضعها لهم .

(فأجاب) : من قال تلك الحكاية المفتراة عن احمد بن حنبل ، وانه اودع عنده صناديق فيها كتب لم يعرف ما فيها حتى مات ، واخذها اصحابه فاعتقدوا ما فيها : فهذا يدل على غاية جهل هذا المتكلم ، فان احمد لم يأخذ عنه المسلمون كلمة واحدة من صفات الله تعالى قالها هو ؛ بل الأحاديث التى يرويها اهل العلم فى صفات الله تعالى : كانت موجودة عند الأمة قبل ان يولد الامام احمد . وقد رواها اهل العلم غير الامام احمد ؛ فلا يحتاج الناس فيها الى رواية احمد ، بل هي معروفة ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولو لم يخلق احمد .

واحمد انما اشتهر انه امام اهل السنة ، والصابر على المحنة ؛ لما ظهرت محن «الجهمية» الذين ينفون صفات الله تعالى ، ويقولون ان الله لا يرى فى الآخرة ، وان القرآن ليس هو كلام الله ؛ بل هو مخلوق من المخلوقات ، وانه تعالى ليس فوق السموات ، وان محمداً لم يعرج الى الله ، واضلوا بعض ولاة الأمر ؛ فامتحنوا الناس بالرغبة والرهبة ، فمن الناس من أجابهم — رغبة — ومن الناس من أجابهم — رهبة — ومنهم من اختفى فلم يظهر لهم .

وصار من لم يجبهم قطعوا رزقه وعزلوه عن ولايته ، وان كان أسيرا لم يفكوه ولم يقبلوا شهادته ؛ وربما قتلوه او حبسوه .

«والمحنة» مشهورة معروفة ، كانت فى إمارة المأمون ، والمعتصم ، والواثق ؛

ثم رفعها المتوكل ؛ فثبت الله الامام احمد ، فلم يوافقهم على تعطيل صفات الله تعالى ، وناظرهم فى العلم فقطعهم ، وعذبوه فصبر على عذابهم ، فجعله الله من الأئمة الذين يهدون بأمره . كما قال تعالى : (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) .

فمن اعطى الصبر واليقين : جعله الله إماما فى الدين . وما تكلم به من «السنة» فانما اضيف له لكونه اظهره وأبداه لا لكونه أنشأه وابتدأه ، والا فالسنة سنة النبي صلى الله عليه وسلم ، فأصدق الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد بن عبدالله ، وما قاله الامام احمد هو قول الأئمة قبله؛ كمالك والثوري، والاوزاعي ، وحماد بن زيد ، وحماد بن سلمة ؛ وقول التابعين قبل هؤلاء ، وقول الصحابة الذين اخذوه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، واحاديث « السنة » معروفة فى الصحيحين وغيرهما من كتب الاسلام .

والنقل عن احمد وغيره من أئمة السنة : متواتر باثبات صفات الله تعالى ، وهؤلاء متبعون فى ذلك ما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم . فاما ان المسلمين يثبتون عقيدتهم فى اصول الدين بقوله ، او بقول غيره من العلماء : فهذا لايقوله إلا جاهل .

و« احمد بن حنبل » نهى عن تقليده وتقليد غيره من العلماء فى الفروع ، وقال : لا تقلد دينك الرجال ، فانهم لن يسلموا ان يغلطوا . وقال : لا تقلدنى ، ولا مالكا . ولا الثوري ، ولا الشافعي ؛ وقد جرى فى ذلك على سنن غيره

من الأئمة ؛ فكلهم نهوا عن تقليدهم ، كما نهى الشافعي عن تقليده وتقليد غيره من العلماء ، فكيف يقلد احمد وغيره فى أصول الدين ؟

واصحاب احمد : مثل ابي داود السجستانى ، وابراهيم الحربى ، وعثمان بن سعيد الدارمي ، وابي زرعة ، وابي حاتم ، والبخارى ، ومسلم ، وبقي بن مخلد ، وابي بكر الأثرم ، وابنيه صالح وعبـد الله ، وعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي ، ومحمد بن مسلم بن وارة ، وغير هؤلاء الذين هم من اكابر اهل العـلم والفقه والدين . لايقبلون كلام احمد ولا غـيره إلا بحجة يبينها لهم ، وقد سمعوا العلم كما سمعه هو ، وشاركوه فى كثير من شيوخه ، ومن لم يلحقوه اخذوا عن اصحابه الذين هم نظراؤه ، وهذه الأمور يعرفها من يعرف احوال الاسلام وعلمائه .

وقال شيخ الإسلام

أبو العباس

تقي الدين ابن تيمية طيب الله ثراه

فصل

في (الصفات الاختيارية)

وهي الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته؛ مثل كلامه، وسمعه، وبصره، وإرادته، ومحبته، ورضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه؛ ومثل خلقه، وإحسانه، وعدله؛ ومثل استوائه، ومجيئه، وإتيانه، ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز، والسنة.

« فالجهمية » ومن وافقهم من « المعتزلة » وغيرهم يقولون: لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات، ولا غيرها.

و« الكلابية » ومن وافقهم من « السالمية » وغيرهم يقولون: « تقوم صفات بغير مشيئته وقدرته؛ فأما ما يكون بمشيئته وقدرته: فلا يكون إلا مخلوقاً منفصلاً عنه.

واما « السلف وأئمة السنة والحديث » فيقولون : إنه متصف بذلك ؛ كما نطق به الكتاب والسنة ؛ وهو قول كثير من « أهل الكلام والفلسفة » او اكثرهم كما ذكرنا أقوالهم بألفاظها فى غير هذا الموضع .

ومثل هذا :« الكلام». فان السلف ، وأئمة السنة والحديث يقولون: يتكلم بمشيئته وقدرته ؛ وكلامه ليس بمخلوق ؛ بل كلامه صفة له قائمة بذاته .

وممن ذكر ان ذلك قول أئمة السنة : ابو عبد الله ابن منده ، وابو عبد الله ابن حامد ، وابو بكر عبد العزيز ، وابو اسماعيل الانصاري وغيرهم ؛

وكذلك ذكر ابو عمر بن عبد البر نظير هذا فى « الاستواء » وائمة السنة ــ كعبد الله بن المبارك ، واحمد بن حنبل ، والبخاري ، وعثمان بن سعيد الدارمي ومن لا يحصى من الأئمة ، وذكره حرب بن اسماعيل الكرمانى عن سعيد بن منصور ، واحمد بن حنبل ، واسحق بن ابراهيم ، وسائر اهل السنة والحديث ــ متفقون على انه متكلم بمشيئته ، وانه لم يزل متكلماً إذا شاء ، وكيف شاء .

وقد سمى الله القرآن العزيز حديثاً فقال : (الله نزل احسن الحديث) وقال : (ومن اصدق من الله حديثاً) . وقال (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) ؛ وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان الله يحدث من امره ما يشاء » وهذا مما احتج به البخاري ، فى صحيحه ، وفى غير صحيحه ؛ واحتج به غير البخارى ، كنعيم بن حماد ، وحماد بن زيد .

ومن المشهور عن السلف : ان القرآن العزيز كلام الله غير مخلوق ، منه بدأ ، وإليه يعود .

واما « الجهمية » و« المعتزلة » فيقولون : ليس له كلام قائم بذاته ؛ بل كلامه منفصل عنه مخلوق عنه و « المعتزلة » يطلقون القول : بأنه يتكلم بمشيئته ؛ ولكن مرادهم بذلك انه يخلق كلاماً منفصلاً عنه .

و « الكلابية والسالمية » يقولون : إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته ؛ بل كلامه قائم بذاته ، بدون قدرته ، ومشيئته مثل حياته ؛ وهم يقولون: الكلام صفة ذات ؛ لا صفة فعل يتعلق بمشيئته وقدرته ؛ واولئك يقولون : هو صفة فعل ؛ لكن الفعل عندهم : هو المفعول المخلوق بمشيئته وقدرته .

واما «السلف وأئمة السنة »وكثير من اهل الكلام كالهشامية ، والكرامية واصحاب ابي معاذ التومني ، وزهير البابي ، وطوائف غير هؤلاء : يقولون : إنه « صفة ذات ، وفعل » هو يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً قائماً بذاته . وهذا هو المعقول من صفة الكلام لكل متكلم ، فكل من وصف بالكلام كالملائكة والبشر ، والجن ، وغيرهم : فكلامهم لا بد ان يقوم بأنفسهم ، وهم يتكلمون بمشيئتهم وقدرتهم .

والكلام صفة كمال ؛ لا صفة نقص. ومن تكلم بمشيئته اكمل ممن لايتكلم بمشيئته ؛ فكيف يتصف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق ؟!

ولكن « الجهمية والمعتزلة » بنوا على « اصلهم » : ان الرب لا يقوم به صفة ؛ لأن ذلك بزعمهم يستلزم التجسيم والتشبيه الممتنع ؛ إذ الصفة عرض ، والعرض لا يقوم الا بجسم .

و « الكلابية » يقولون : هو متصف بالصفات التى ليس له عليها قدرة ، ولا تكون بمشيئته ؛ فأما ما يكون بمشيئته فانه حادث ، والرب — تعالى — لاتقوم به الحوادث . ويسمون « الصفات الاختيارية » بمسألة « حلول الحوادث » فانه إذا كلم موسى بن عمران بمشيئته وقدرته ، وناداه حين اتاه بقدرته ومشيئته كان ذلك النداء والكلام حادثاً .

قالوا : فلو اتصف الرب به لقامت به الحوادث ، قالوا : ولو قامت به الحوادث لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ؛ قالوا : ولأن كونه قابلاً لتلك الصفة ان كانت من لوازم ذاته كان قابلاً لها فى الأزل ، فيلزم جواز وجودها فى الأزل ، والحوادث لا تكون فى الأزل ؛ فان ذلك يقتضي وجود حوادث لا اول لها ، وذلك محال : « لوجوه » قد ذكرت فى غير هذا الموضع .

قالوا : وبذلك استدللنا على حدوث الأجسام ، وبه عرفنا حدوث العالم ، وبذلك اثبتنا وجود الصانع ، وصدق رسله ؛ فلو قدحنا فى تلك لزم القدح فى اصول « الايمان » و « التوحيد » .

وان لم يكن من لوازم ذاته صار قابلاً لها بعد ان لم يكن قابلاً ، فيكون

قابلاً لتلك الصفة ، فيلزم التسلسل الممتنع . وقد بسطنا القول على عامة ما ذكروه فى هذا الباب ، وبينا فساده وتناقضه على وجه لا تبقى فيه شبهة لمن فهم هذا الباب.

وفضلاؤهم ـ وهم المتأخرون : كالرازي والآمدي والطوسي والحلي وغيرهم ـ معترفون بأنه ليس لهم حجة عقلية على نفي ذلك ؛ بل ذكر الرازي واتباعه ان هذا القول يلزم جميع الطوائف ، ونصره فى آخر كتبه : «كالمطالب العالية » ـ وهو من اكبر كتبه الكلامية الذي سماه « نهاية العقول فى دراية الأصول » ـ لما عرف فساد قول النفاة لم يعتمد على ذلك فى « مسألة القرآن».

فان عمدتهم فى « مسألة القرآن » إذا قالوا : لم يتكلم بمشيئته وقدرته ـ قالوا ـ لأن ذلك يستلزم حلول الحوادث ؛ فلما عرف فساد هذا الاصل لم يعتمد على ذلك فى « مسألة القرآن » . فان عمدتهم عليه ؛ بل استدل باجماع مركب ، وهو دليل ضعيف الى الغاية ، لأنه لم يكن عنده فى نصر قول الكلابية غيره ؛ وهذا مما يبين انه وامثاله تبين له فساد قول الكلابية .

وكذلك « الآمدي » ذكر فى « ابكار الأفكار » ما يبطل قولهم ، وذكر انه لا جواب عنه ، وقد كشفت هذه الأمور فى مواضع ؛ وهذا معروف عند عامة العلماء حتى الحلى بن المطهر ذكر فى كتبه ان القول بنفي « حلول الحوادث » لا دليل عليه ، فالمنازع جاهل بالعقل والشرع .

وكذلك من قبل هؤلاء كأبي المعالي وذويه ، إنما عمدتهم ان« الكرامية » قالوا ذلك وتناقضوا ، فيبينون تناقض الكرامية ، ويظنون انهم إذا بينوا تناقض الكرامية ــ وهم منازعوهم ــ فقد فلجوا ؛ ولم يعلموا ان السلف وأئمة السنة والحديث ــ بل من قبل الكرامية من الطوائف ــ لم تكن تلتفت الى الكرامية وامثالهم ؛بل تكلموا بذلك قبل ان تخلق الكرامية :فان ابن كرام كان متأخراً بعد احمد بن حنبل ، فى زمن مسلم بن الحجاج ، وطبقته وائمة السنة والمتكلمون تكلموا بهذه قبل هؤلاء ، وما زال السلف يقولون بموجب ذلك .

لكن لما ظهرت « الجهمية النفاة » فى اوائل المائة الثانية ، بين علماء المسلمين ضلالهم وخطأهم ؛ ثم ظهر رعنة الجهمية فى اوائل المائة الثالثة ، وامتحن «العلماء» : الامام احمدوغيره ، فجردوا الرد على الجهمية وكشف ضلالهم حتى جرد الامام احمد الآيات التى من القرآن ، تدل على بطلان قولهم ، وهي كثيرة جداً .

بل الآيات التى تدل على « الصفات الاختيارية » التى يسمونها « حلول الحوادث » كثيرة جداً ، وهذا كقوله تعالى: (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا) فهذا بين فى انه انما امر الملائكة بالسجود بعد خلق آدم ؛ لم يأمرهم فى الازل ؛ وكذلك قوله : (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) فانما قال له : بعد ان خلقه من تراب ؛ لا فى الأزل .

......

وكذلك قوله في « قصة موسى » : (فلما جاءها نودي ان بورك من في النار ومن حولها) وقال تعالى : (فلما اتاها نودي من شاطيء الوادى الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى اني انا الله رب العالمين) فهذا بين في انه انما ناداه حين جاء لم يكن النداء في الازل ، كما يقوله « الكلابية » يقولون : ان النداء قائم بذات الله في الازل ، وهو لازم لذاته لم يزل ولا يزال منادياً له لكنه لما اتى خلق فيه ادراكا لما كان موجوداً في الازل .

ثم من قال منهم ان الكلام معنى واحد : منهم من قال : سمع ذلك المعنى باذنه كما يقول الأشعري ، ومنهم من يقول : بل افهم منه ما افهم ؛ كما يقوله : القاضي ابو بكر وغيره ،فقيل لهم : عندكم هو معنى واحد لا يتبعض ولايتعدد، فموسى فهم المعنى كله او بعضه ؟ ان قلتم كله فقد علم علم الله كله ، وان قلتم بعضه فقد تبعض ، وعندكم لا يتبعض .

ومن قال من اتباع «الكلابية» : بأن النداء وغيره من الكلام القديم حروف ، او حروف واصوات لازمة لذات الرب ، كما تقوله « السالمية » ومن وافقهم ، يقولون : انه يخلق له ادراكا لتلك الحروف والاصوات ؛ والقرآن والسنة وكلام السلف قاطبة يقتضي انه إنما ناداه وناجاه حين اتى ؛ لم يكن النداء موجوداً قبل ذلك ، فضلاً عن ان يكون قديماً ازلياً .

وقال تعالى : (فلما أكلا منها بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة ، وناداهما ربهما أن أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن

الشيطان لكما عدو مبين). وهذا يدل على أنه لما أ كلا منها ناداهما ، لم يناديهما قبل ذلك . وقال تعالى : (ويوم يناديهم فيقول : ماذا أجبتم المرسلين) . (ويوم يناديهم فيقول : أين شركائي الذين كنتم تزعمون) . فجعل النداء فى يوم معين ، وذلك اليوم حادث كائن بعد أن لم يكن ، وهو حينئذ يناديهم ؛ لم ينادهم قبل ذلك .

وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم حرم ، ان الله يحكم ما يريد) . فبين انه يحكم فيحلل ما يريد ويحرم ما يريد ، ويأمر بما يريد ؛ فجعل التحليل والتحريم والأمر والنهي متعلقاً بارادته ، وينهي بارادته ، ويحلل بارادته ويحرم بارادته ؛ و « الكلابية » يقولون : ليس شيء من ذلك بارادته ؛ بل قديم لازم لذاته غير مراد له ولا مقدور . و « المعتزلة مع الجهمية » يقولون : كل ذلك مخلوق منفصل عنه ، ليس له كلام قائم به ، لا بارادته ولا بغير إرادته ، ومثل هذا كثير فى القرآن العزيز .

فصــــل

وكذلك فى « الارادة » و « المحبة » كقوله تعالى : (إنما امره إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) . وقوله : (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا ان يشاء الله) وقوله : (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين) ، وقوله : (وإذا اردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول) وقوله : (واذا اراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له) وقوله : (واذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلاً) وقوله : (ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك) وامثال ذلك فى القرآن العزيز .

فان جوازم الفعل المضارع ونواصبه تخلصه للاستقبال . مثل « إن » و « أن » وكذلك « اذا » ظرف لما يستقبل من الزمان ؛ فقوله : (إذا اراد) و (ان شاء الله) ونحو ذلك ، يقتضي حصول ارادة مستقبلة ومشيئة مستقبلة .

وكذلك فى المحبة والرضا ، قال الله تعالى : (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) فان هذا يدل على انهم اذا اتبعوه احبهم الله ؛ فانه جزم قوله : « يحببكم » به ؛ فجزمه جواباً للأمر ، وهو فى معنى الشرط . فتقديره : (ان تتبعوني يحببكم الله) . ومعلوم ان جواب الشرط والأمر انما يكون بعده لا قبله ، فمحبة الله لهم انما تكون بعد اتباعهم للرسول . والمنازعون : منهم من يقول : ما ثم

محبة بل المراد ثواباً مخلوقاً ، ومنهم من يقول : بل ثم محبة قديمة ازلية اما الارادة واما غيرها ، والقرآن يدل على قول السلف ائمة السنة المخالفين للقولين .

وكذلك قوله : (ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه) فانه يدل على ان اعمالهم اسخطته. فهي سبب لسخطه، وسخطه عليهم بعد الاعمال؛ لاقبلها . وكذلك قوله : (فلما آسفونا انتقمنا منهم) ، وكذلك قوله : (ان تكفروا فان الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم) علق الرضا بشكرهم وجعله مجزوماً جزاء له ، وجزاء الشرط لا يكون الا بعده .

وكذلك قوله : (ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) (ويحب المتقين) (ويحب المقسطين) (ويحب الذين يقاتلون فى سبيله صفاً) ونحو ذلك ، فانه يدل على ان المحبة بسبب هذه الاعمال ، وهي جزاء لها ، والجزاء انما يكون بعد العمل والمسبب .

فصل

وكذلك « السمع » و «البصر» و « النظر ». قال الله تعالى : (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله) هذا فى حق المنافقين . وقال فى حق التائبين : (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) وقوله « فسيرى الله » دليل على انه يراها بعد نزول هذه الآية الكريمة ، والمنازع اما ان ينفي الرؤية ؛ واما ان يثبت رؤية قديمة ازلية . وكذلك قوله (ثم جعلنا كم خلائف فى الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون) ، ولام كي تقتضي ان ما بعدها متأخر عن المعلول ، فنظره كيف يعملون هو بعد جعلهم خلائف .

وكذلك (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها ، وتشتكي الى الله ، والله يسمع تحاوركما) اخبر انه يسمع تحاورهما حين كانت تجادل وتشتكي الى الله وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « اذا قال الامام سمع الله لمن حمده ، فقولوا ربنا ولك الحمد ، يسمع الله لكم » فجعل سمعه لنا جزاء وجواباً للحمد ، فيكون ذلك بعد الحمد ، والسمع يتضمن مع سمع القول قبوله واجابته ، ومنه قول الخليل (ان ربي لسميع الدعاء) .

وكذلك قوله : (لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء) وقوله لموسى : (انني معكما اسمع وارى) .

و « المعقول الصريح » يدل على ذلك ، فان المعدوم لا يرى، ولا يسمع بصريح العقل واتفاق العقلاء ؛ لكن قال من قال من « السالمية » : انه يسمع ويرى موجوداً فى علمه لا موجوداً بائناً عنه ، ولم يقل إنه يسمع ويرى بائناً عن الرب .

فاذا خلق العباد ، وعملوا ، وقالوا ؛ فاما ان نقول انه يسمع أقوالهم ويرى اعمالهم؛ وإما لا يرى ولا يسمع . فان نفى ذلك فهو تعطيل لهاتين الصفتين ، وتكذيب للقرآن ، وهما صفتا كمال لا نقص فيه ، فمن يسمع ويبصر أكمل ممن لا يسمع ولا يبصر .

والمخلوق يتصف بأنه يسمع ويبصر ، فيمتنع اتصاف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق سبحانه وتعالى ، وقد عاب الله تعالى من يعبد من لا يسمع ولا يبصر فى غير موضع . ولأنه حي ، والحي إذا لم يتصف بالسمع والبصر اتصف بضد ذلك وهو العمى والصمم وذلك ممتنع . وبسط هذا له موضع آخر .

وانما « المقصود هنا » انه اذا كان يسمع ويبصر الأقوال والأعمال بعد أن وجدت ؛ فاما ان يقال : انه تجدد ، وكان لا يسمعها ولا يبصرها ، فهو بعد ان خلقها لا يسمعها ولا يبصرها . وان تجدد شيء : فاما ان يكون وجوداً او عدماً ؛ فان كان عدماً فلم يتجدد شيء ، وان كان وجوداً : فاما ان يكون قائماً بذات الله ، او قائما بذات غيره ، و « الثاني » يستلزم ان يكون ذلك الغير هو الذي يسمع ويرى ، فيتعين ان ذلك السمع والرؤية الموجودين قائم بذات الله ، وهذا لا حيلة فيه .

و « الـكلابية » يقولون فى جميـع هذا البــاب : المتجدد هو تعلق بين الأمر والمـأمور ، وبين الارادة والمراد ، وبين السمع والبصر ، والمسموع والمرئى فيقال لهم : هذا التعلق اما ان يكون وجوداً وإما ان يكون عدما ، فان كان عدماً فلم يتجدد شيء ، فان العدم لا شيء وان كان وجوداً بطل قولهم .

وايضاً فحدوث « تعلق » هو نســبة ، واضافة من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنع ، فلا يحدث نسبة واضافة الا بحدوث امر وجودي يقتضي ذلك . وطائفة منهم ابن عقيل ، يسمون هذه النسبة « احوالا » .

و « الطوائف » متفقون على حدوث « نسب » و « إضافات » و«تعلقات» لكن حدوث النسب بدون حدوث ما يوجبها ممتنع . فلا يكون نسبة واضافة الا تابعة لصفة ثبوتية ؛ كالأبوة ، والبنوة ، والفوقية ، والتحتية ، والتيامن ، والتياسر فانها لابد ان تستلزم اموراً ثبوتية .

وكذلك كونه « خالقاً » و « رازقاً » و « محسناً » و « عادلاً » . فان هــذه افعال فعلها بمشيئته وقدرته ، اذ كان يخلق بمشيئته ، ويرزق بمشيئته ، ويعدل بمشيئته ، ويحسن بمشيئته . والذي عليه «جماهير المسلمين » من السلف . والخلف ان الخلق غير المخلوق ؛ فالخلق فعل الخالق ، والمخلوق مفعوله ؛ ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعيذ بأفعال الرب وصفاته ، كما فى قوله صلى الله عليه وسلم « اعــوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وبك منك لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك . » فاستعاذ بمعافاته كما استعاذ برضاه .

وقد استدل « أئمة السنة » كاحمد وغيره على ان « كلام الله غير مخلوق » بأنه استعاذ به فقال : « من نزل منزلاً فقــال : اعوذ بكلمات الله التامة من شر ما خلق ، لم يضره شيء حتى يرتحل منه . » فكذلك معافاته ورضاه غير مخلوقة لأنه استعاذ بهما والعافية القائمة ببدن العبد مخلوقة ، فانها نتيجة معافاته .

وإذا كان « الخلق فعله » و « المخلوق مفعوله » وقد خلق الخلق بمشيئته دل على ان الخلق فعل يحصل بمشيئته ويمتنع قيامه بغيره ، فدل على ان افعاله قائمة بذاته ، مع كونها حاصلة بمشيئته وقدرته . وقد حكى البخاري إجماع العلماء على الفرق بين الخلق والمخلوق ، وعلى هذا يدل « صريح المعقول » .

فانه قد ثبت بالأدلة « العقلية والسمعية » ان كل ما سوى الله تعالى مخلوق محدث كائن بعد ان لم يكن ، وان الله انفرد بالقدم والأزلية ؛ وقد قال تعالى : (خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة ايام) فهو حين خلق السموات ابتداءاً ؛ اما ان يحصل منه فعــل يكون هو خلقا للسموات والأرض ، واما ان لا يحصل منه فعل ؛ بل وجدت المخلوقات بلا فعل ، ومعلوم انه إذا كان الخالق قبل خلقها ومع خلقها سواء ، وبعده سواء ، لم يجز تخصيص خلقها بوقت دون وقت بلا سبب يوجب التخصيص .

و « ايضاً » فحدوث المخلوق بلا سبب حادث ممتنع فى بداية العقل ، واذا قيل : الارادة والقدرة خصصت . قيل : نسبة الارادة القديمة الى جميع الأوقات سواء ؛ وأيضاً فلا تعقــل إرادة تخصيص احــد المتماثلين إلا بسبب يوجب

التخصيص؛ «وايضاً» فلا بد عند وجود المراد من سبب يقتضي حدوثه، والا فلو كان مجرد ما تقدم من الارادة والقدرة كافياً؛ للزم وجوده قبل ذلك، لأنه مع الارادة التامة والقدرة التامة يجب وجود المقدور.

وقد احتج من قال: « الخلق » هو المخلوق ـ كأبي الحسن ومن اتبعه مثل ابن عقيل ـ بأن قالوا: لو كان غيره لكان اما قديماً وإما حادثاً، فان كان قديما لزم قدم المخلوق، لأنهما متضايفان؛ وان كان حادثا لزم ان تقوم به الحوادث ثم ذلك الخلق يفتقر الى خلق آخر ويلزم التسلسل.

فأجابهم « الجمهور » ـ وكل طائفة على اصلها ـ فطائفة قالت: الخلق قديم وان كان المخلوق حادثاً، كما يقول ذلك كثير من اهل المذاهب الأربعة وعليه اكثر الحنفية؛ قال هؤلاء: انتم تسلمون لنا ان الارادة قديمة ازلية؛ والمراد محدث فنحن نقول فى الخلق ما قلتم فى الارادة.

وقالت « طائفة »: بل الخلق حادث فى ذاته، ولا يفتقر الى خلق آخر؛ بل يحدث بقدرته. وانتم تقولون: إن المخلوق يحصل بقدرته بعد ان لم تكن، فان كان المنفصل يحصل بمجرد القدرة، فالمتصل به اولى، وهذا جواب كثير من الكرامية والهشامية وغيرهم.

و « طائفة » يقولون: هب انه يفتقر الى فعل قبله، فلم قلتم: ان ذلك ممتنع؟ وقولكم: هذا تسلسل. فيقال: ليس هذا تسلسلا فى الفاعلين، والعلل

الفاعلة ؛ فان هذا ممتنع باتفاق العقلاء؛ بل هو تسلسل فى الآثار والأفعال ، وهو حصول شيء بعد شيء ، وهذا محل النزاع .

« فالسلف » يقولون : لم يزل متكلماً إذا شاء ؛ وقد قال تعالى : (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا) . فكلمات الله لا نهاية لها ، وهذا تسلسل جائز كالتسلسل فى المستقبل فان نعيم الجنة دائم لا نفاد له ، فما من شيء إلا وبعده شيء لا نهاية له .

فصل

و « الأفعال نوعان » : متعد ، ولازم ؛ فالمتعدي مثل : الخلق والاعطاء ونحو ذلك ، واللازم : مثل الاستواء ، والنزول ، والمجيء ، والاتيان . قال تعالى: (هو الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش) فذكر الفعلين : المتعدي واللازم ، وكلاهما حاصل بمشيئته وقدرته ، وهو متصف به ؛ وقد بسط هذا في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : ان القرآن يدل على «هذا الاصل» في أكثر من مائة موضع .

وأما « الاحاديث الصحيحة » فلا يمكن ضبطها في هذا الباب ، كما في الصحيحين : عن زيد بن خالد الجهني ان النبي صلى الله عليه وسلم ، صلى بأصحابه صلاة الصبح بالحديبية على اثر سماء كانت من الليل ، ثم قال : «اتدرون ماذا قال ربكم الليلة؟قال: اصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب ، واما من قال مطرنا بنوء كذا ، ونوء كذا وكذا ؛ فذلك كافر بي ، مؤمن بالكواكب » . وفي الصحاح حديث الشفاعة ، « فيقول كل من الرسل إذا اتوا إليه : إن ربي قد غضب اليوم غضباً

لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعده مثله » وهذا بيان ان الغضب حصل فى ذلك اليوم لا قبله .

وفى الصحيح : (إذا تكلم الله بالوحي سمع اهل السموات كجر السلسلة على الصفوان) ، فقوله : إذا تكلم الله بالوحي سمع ، يدل على انه يتكلم به حين يسمعونه ، وذلك ينفي كونه ازليا ، وايضاً فما يكون كجر السلسلة على الصفا ، يكون شيئاً بعد شيء ، والمسبوق بغيره لا يكون ازلياً .

وكذلك فى الصحيح « يقول الله : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، نصفها لى ونصفها لعبدي ، ولعبدي ما سأل ؛ فاذا قال : (الحمد لله رب العالمين) قال الله : حمدني عبدي فاذا قال : (الرحمن الرحيم) قال الله : اثنى علي عبدي . فاذا قال (مالك يوم الدين) قال الله : مجدني عبدي ؛ فاذا قال: (اياك نعبد ، وإياك نستعين) قال الله هذه الآية بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل ؛ فاذا قال:(اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ؛غير المغضوب عليهم ولا الضالين) قال الله : هؤلاء لعبدي ، ولعبدي ما سأل فقد اخبر ان العبد إذا قال (الحمد لله) قال الله : حمدني ، فاذا قال (الرحمن الرحيم) قال الله : اثنى علي عبدي . الحديث .

وفى الصحاح حديث النزول « ينزل ربنا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعوني فاستجيب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فاغفر له ؟ » فهذا قول وفعل فى وقت معين،وقد اتفق السلف على ان «النزول»

فعل يفعله الرب ، كما قال ذلك الاوزاعي، وحماد بن زيد ، والفضيل بن عياض واحمد بن حنبل ، وغيرهم .

وايضاً فقد قال صلى الله عليه وسلم : « لله اشد اذنا إلى الرجل الحسن الصوت بالقرآن ، من صاحب القينة إلى قينته » وفى الحديث الصحيح الآخر « ما اذن الله لشيء كأذنه لنبي حسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به » . اذن يأذن اذنا : اي استمع يستمع استماعاً ، (اذنت لربها وحقت) . فأخبر انه يستمع الى هذا ، وهذا .

وفى الصحيح « لا يزال عبدي يتقرب الى بالنوافل حتى احبه ، فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به ؛ وبصره الذي يبصر به ، ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشي بها » فأخبر انه لايزال يتقرب بالنوافل بعد الفرائض .

وفى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه تعالى قال : « قال الله انا عند ظن عبدى بى ، وانا معه اذا ذكرنى ؛ ان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسي ، وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منهم » وحرف « إن » حرف الشرط ؛ والجزاء يكون بعد الشرط ، فهذا يبين انه يذكر العبد إن ذكره فى نفسه ، وان ذكره فى ملأ ذكره فى ملأ خير منهم ، والمنازع يقول ما زال يذكره أزلا وأبدا ، ثم يقول : ذكره ، وذكر غيره ، وسائر مايتكلم الله به هو شيء واحد ، لا يتبعض ولا يتعدد ، فحقيقة قوله ان الله لم يتكلم ، ولا يتكلم ، ولا يذكر احداً .

وفى صحيح مسلم فى حديث تعليم الصلاة « واذا قال الامام سمع الله لمن حمده ، فقولوا : اللهم ربنا ولك الحمد ؛ يسمع الله لكم ، فان الله قال على لسان نبيه سمع الله لمن حمده » فقوله : سمع الله لمن حمده ؛ لأن الجزاء بعد الشرط ، فقوله « يسمع الله لكم » مجزوم حرك لا لتقاء الساكنين ، وهذا يقتضى انه يسمع بعد ان تحمدوا .

فصل

والمنازعون « النفاة » كذلك . منهم من ينفي الصفات مطلقا ، فهذا يكون الكلام معه في الصفات مطلقا ؛ لا يختص « بالصفات الاختيارية » . ومنهم من يثبت الصفات ، ويقول لا يقوم بذاته شيء بمشيئته وقدرته ؛ فيقول: انه لا يتكلم بمشيئته واختياره ، ويقول : لا يرضى ويسخط ، ويحب ويبغض ، ويختار بمشيئته وقدرته ، ويقول : إنه لايفعل فعلاً « هو الخلق » يخلق به المخلوق ، ولا يقدر عنده على فعل يقوم بذاته ، بل مقدوره لا يكون إلا منفصلاً منه ، وهذا موضع تنازع فيه النفاة .

فقيل : لا يكون « مقدوره » إلا بائناً عنه ؛ كما يقوله الجهمية والكلابية والمعتزلة ، وقيل : لا يكون « مقدوره » إلا ما يقوم بذاته ؛ كما يقوله : السالمية والكرامية ، والصحيح : أن كليهما مقدور له .

أما « الفعل » فمثل قوله تعالى : (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم) وقوله : (أليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى) وقول الحواريين : (هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء ؟) وقوله : (اوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على ان يخلق مثلهم ؟ !) وقوله : (اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي

بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى ؟!) إلى امثال ذلك مما يبين انه يقدر على « الأفعال » كالاحياء ، والبعث ، ونحو ذلك .

واما « القدرة على الأعيان » ففي الصحيح عن ابي مسعود قال : « كنت اضرب غلاماً لي فرآني النبي صلى الله عليه وسلم فقال : « اعلم ابا مسعود ! لله اقدر عليك منك على هذا » فقوله : « لله اقدر عليك منك على هذا » دليل على ان القدرة تتعلق بالأعيان المنفصلة : « قدرة الرب » و « قدرة العبد » . ومن الناس من يقول : كلاهما يتعلق بالفعل كالكرامية ، ومنهم من يقول : قدرة الرب تتعلق بالمنفصل ، واما قدرة العبد فلا تتعلق الا بفعل فى محلها ، كالأشعرية .

و « النصوص » تدل على ان كلا القدرتين تتعلق بالمتصل والمنفصل ، فان الله تعالى اخبر ان العبد يقدر على افعاله كقوله : (فاتقوا الله ما استطعتم) وقوله : (ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت ايمانكم من فتياتكم) فدل على ان منا من يستطيع ذلك ، ومنا من لم يستطع .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء » . اخرجاه فى الصحيحين . وقوله : « ان استطعت ان تعمل بالرضا مع اليقين فافعل » وقوله فى الحديث الذي فى الصحيح : « اذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم »

وقد اخبر انه قادر على عبده ، وهؤلاء الذين يقولون : لا تقوم به « الأمور الاختيارية » عمدتهم انه لو قامت به الحوادث لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، وقد نازعهم الناس فى كلا « المقدمتين » واصحابهم

المتأخرون كالرازي والآمدي قدحوا في « المقدمة الأولى » في نفس هذه المسألة وقدح الرازي في « المقدمة الثانية » في غير موضع من كتبه . وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع .

وقولهم : انا عرفنا حدوث العالم بهذه الطريق ، وبه اثبتنا « الصانع » يقال لهم : لا جرم ابتدعتم طريقاً لا يوافق السمع ولا العقل ، فالعالمون بالشرع معترفون انكم مبتدعون محدثون في الاسلام ما ليس منه ، والذين يعقلون ما يقولون ، يعلمون ان العقل يناقض ما قلتم ، وان ما جعلتموه دليلاً على إثبات الصانع ، لا يدل على اثباته بل هو استدلال على نفي « الصانع » . وإثبات « الصانع » حق ، وهذا الحق يلزم من ثبوته إبطال استدلالكم ، بأن ما لم يخل من الحوادث فهو حادث .

واما كون « طريقكم مبتدعة » ما سلكها الانبياء ولا اتباعهم ولا سلف الأمة ؛ فلأن كل من يعرف ما جاء به الرسول — وان كانت معرفته متوسطة ؛ لم يصل في ذلك الى الغاية — يعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس في معرفة الصانع وتوحيده ، وصدق رسله الى الاستدلال بثبوت الأعراض ، وانها حادثة ، ولازمة للأجسام ؛ وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ؛ لامتناع حوادث لا اول لها .

فعلم بالاضطرار ان « هذه الطريق » لم يتكلم بها الرسول ولا دعا اليها ولا اصحابه ، ولا تكلموا بها ، ولا دعوا بها الناس . وهذا يوجب العلم الضروري من دين الرسول فان عند الرسول والمؤمنين به ، ان الله يعرف

ويعرف توحيده ، وصدق رسله بغير هذه الطريق ، فدل الشرع دلالة ضرورية على انه لا حاجة الى هــذه الطريق ، ودل ما فيها من مخالفة نصوص الكتاب والسنة على أنها طريق باطلة . فدل الشرع على انه لا حاجة اليها ، وانها باطلة .

واما العقل فقد بسط القول فى جميع ما قيل فيها ، فى غير هذه المواضع ، وبين ان ائمة اصحابها قد يعترفون بفسادها من جهة العقل . كما يوجد فى كلام ابي حامد والرازي وغيرهما بيان فسادها .

ولما ظهر فسادها للعقل تسلط « الفلاسفة » على سالكيها . وظنت الفلاسفة انهم اذا قدحوا فيها فقد قدحوا فى دلالة الشرع ظناً منهم ان الشرع جاء بموجبها ، اذ كانوا اجهل بالشرع والعقل من سالكيها ، فسالكوها لا للاسلام نصروا ، ولا لأعدائه كسروا بل سلطوا الفلاسفة عليهم ، وعلى الاسلام . وهذا كله مبسوط فى مواضع .

وانما « المقصود هنا » : ان يعرف ان نفيهم « للصفات الاختيارية » التى يسمونها حلول الحوادث ليس لهم دليل عقلي عليه ، وحذاقهم يعترفون بذلك واما السمع فلا ريب انه مملوء بما يناقضه ، والعقل ايضاً يدل على نقيضه من وجوه نبهنا على بعضها .

ولما لم يكن مع اصحابها حجة « لا عقلية ، ولا سمعية » : من الكتاب والسنة احتال متأخروهم فسلكوا « طريقاً سمعية » ظنوا انها تنفعهم ، فقالوا : هذه الصفات ان كانت صفات نقص وجب تنزيه الرب عنها ، وان كانت صفات

كمال فقد كان فاقداً لهـا قبل حدوثها ، وعدم الـكمال نقص ؛ فيلزم ان يكون كان ناقصاً ، وتنزيهه عن النقص واجب بالاجماع ، وهذه الحجة من افسد الحجج وذلك من وجوه :

(احدها) : ان هؤلاء يقولون : نفي النقص عنه لم يعلم بالعقل وانما علم « بالاجماع » — وعليه اعتمدوا فى نفي النقص — فنعود الى احتجاجهم بالاجماع ، ومعلوم ان الاجماع لا يحتج به فى موارد النزاع ؛ فان المنـازع لهم يقول انا لم اوافقـكم على نفي هذا المعنى ، وان وافقتـكم على اطلاق القول بأن الله منزه عن النقص ؛ فهـذا المعنى عندي ليس بنقص ، ولم يدخل فيما سلمته لـكم ، فان بينتم بالعقل او بالسمع انتفاءه ، وإلا فاحتجاجكم بقولي مع انى لم ارد ذلك كذب علي ؛ فانـكم تحتجون بالاجمـاع ؛ والطائفة المثبتة من اهل الاجماع ، وهم لم يسلموا هذا .

(الثـاني) : ان عدم هـذه الأمور قبل وجودها نقص ؛ بل لو وجدت قبل وجودها لـكان نقصاً ؛ مثال ذلك تـكليم الله لموسى عليه السلام ؛ ونداؤه له فنداؤه حين ناداه صفة كمال ؛ ولو ناداه قبل ان يجيء لـكان ذلك نقصاً ؛ فكل منها كمال حين وجوده ؛ ليس بكمال قبل وجوده ؛ بل وجوده قبل الوقت الذي تقتضي الحـكمة وجوده فيه نقص .

(الثالث) : ان يقال : لا نسلم ان عدم ذلك نقص فان ما كان حادثاً

امتنع ان يكون قديماً، وما كان ممتنعاً لم يكن عدمه نقصا؛لأن النقص فوات مايمكن من صفات الكمال .

(الرابع) : ان هذا يرد فى كل ما فعله الرب وخلقه . فيقال : خلق هذا ان كان نقصاً فقد اتصف بالنقص ، وان كان كمالا فقد كان فاقداً له ؛ فان قلتم : « صفات الافعال » عندنا ليست بنقص ، ولا كمال . قيل : إذا قلتم ذلك امكن المنازع ان يقول : هذه الحوادث ليست بنقص ولا كمال .

(الخامس) : ان يقال : إذا عرض على العقل الصريح ذات يمكنها ان تتكلم بقدرتها ، وتفعل ما تشاء بنفسها ، وذات لا يمكنها ان تتكلم بمشيئتها ولا تتصرف بنفسها البتة ، بل هي بمنزلة الزمن الذي لا يمكنه فعل يقوم به باختياره ، قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل ، وحينئذ فأنتم الذين وصفتم الرب بصفة النقص ؛ والكمال فى اتصافه بهذه الصفات ؛ لا فى نفي اتصافه بها .

(السادس) : ان يقال : الحوادث التي يمتنع ان يكون كل منها ازلياً ، ولا يمكن وجودها إلا شيئاً فشيئاً ، اذا قيل : ايما أكمل ان يقدر على فعلها شيئاً فشيئاً او لا يقدر على ذلك ؟ كان معلوماً — بصريح العقل — ان القادر على فعلها شيئاً فشيئاً، اكمل ممن لا يقدر على ذلك . وانتم تقولون : ان الرب لايقدر على شيء من هذه الأمور ؛ وتقولون انه يقدر على امور مباينة له ، ومعلوم ان قدرة القادر على فعله المتصل به قبل قدرته على امور مباينة له ؛ فاذا قلتم

لا يقدر على فعل متصل به ، لزم ان لا يقدر على المنفصل ؛ فلزم على قولكم ان لا يقدر على شيء ، ولا ان يفعل شيئاً ، فلزم ان لا يكون خالقاً لشيء ؛ وهذا لازم للنفاة لا محيد لهم عنه .

ولهذا قيل : الطريق التى سلكوها فى حدوث العالم ، واثبات الصانع : تناقض حدوث العالم واثبات الصانع ، ولا يصح القول بحدوث العالم واثبات الصانع إلا بابطالها ؛ لا باثباتها . فكان ما اعتمدوا عليه وجعلوه اصولا للدين ودليلاً عليه هو فى نفسه باطل شرعا وعقلاً ، وهو مناقض للدين ومناف له .

ولهذا كان « السلف والأئمة » يعيبون كلامهم هذا ويذمونه ويقولون : من طلب العلم بالكلام تزندق ؛ كما قال ابو يوسف . ويروي عن مالك . ويقول الشافعي : حكمي فى اهل الكلام ان يضربوا بالجريد والنعال ، ويطاف بهم فى العشائر ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، واقبل على الكلام . وقال الامام احمد بن حنبل : علماء الكلام زنادقة ، وما ارتدى احد بالكلام فأفلح .

وقد صدق الأئمة فى ذلك ، فانهم يبنون امرهم على « كلام مجمل » يروج على من لم يعرف حقيقته ، فاذا اعتقد انه حق وتبين انه مناقض للكتاب والسنة بقي فى قلبه مرض ونفاق ، وريب وشك ؛ بل طعن فيما جاء به الرسول وهذه هي الزندقة .

وهو « كلام باطل من جهة العقل » كما قال بعض السلف : العلم بالكلام هو

الجهل ، فهم يظنون ان معهم عقليات ، وانما معهم جهليات :(كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب) . هذا هو الجهل المركب ؛ لأنهم كانوا فى شك وحيرة فهم فى ظلمات بعضها فوق بعض إذا اخرج يده لم يكد يراها ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور . اين هؤلاء من نور القرآن والايمان ؟ قال الله تعالى : (الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء . ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم) .

فان قيل : اما كون الكلام والفعل يدخل فى « الصفات الاختيارية » فظاهر . فانه يكون بمشيئة الرب وقدرته ، واما « الارادة » و « المحبة » و « الرضا » و « الغضب » ففيه نظر ، فان نفس « الارادة » هي المشيئة ، وهو سبحانه اذا خلق من يحبه كالخليل فانه يحبه ويحب المؤمنين ويحبونه ، وكذلك اذا عمل الناس اعمالاً يراها ، وهذا لازم لا بد من ذلك ، فكيف يدخل تحت الاختيار .

قيل : كل ما كان بعد عدمه ، فانما يكون بمشيئة الله وقدرته ، وهو سبحانه ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ؛ فما شاء وجب كونه ، وهو تحت مشيئة الرب وقدرته ، وما لم يشأه امتنع كونه مع قدرته عليه . كما قال تعالى : (ولو

شئنا لآتينا كل نفس هداها) (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم) (ولو شاء ربك ما فعلوه) .

فكون الشيء واجب الوقوع لكونه قد سبق به القضاء على انه لا بد من كونه لا يمتنع ان يكون واقعاً بمشيئته وقدرته وإرادته ، وان كانت من لوازم ذاته كحياته وعلمه . فان « إرادته للمستقبلات » هي مسبوقة « بارادته للماضي » (إنما أمره اذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) وهو إنما أراد « هذا الثانى » بعد ان اراد قبله ما يقتضي إرادته ؛ فكان حصول الارادة اللاحقة بالارادة السابقة .

والناس قد اضطربوا فى « مسألة ارادة الله سبحانه وتعالى » على أقوال متعددة . ومنهم من نفاها ، ورجح الرازي هذا فى « مطالبه العالية » لكن ــ ولله الحمد ــ نحن قررناها ، وبينا فساد الشبه المانعة منها ؛ وان ما جاء به الكتاب والسنة هو الحق المحض الذى تدل عليه المعقولات الصريحة ، وان « صريح المعقول موافق لصحيح المنقول » .

وكنا قد بينا « اولا » انه يمتنع تعارض الادلة القطعية . فلا يجوز ان يتعارض دليلان قطعيان ، سواء كانا عقليين او سمعيين ، او كان احدهما عقلياً والآخر سمعياً ؛ ثم بينا بعد ذلك : انها متوافقة ، متناصرة ، متعاضدة . فالعقل يدل على صحة السمع ، والسمع يبين صحة العقل ، وان من سلك احدهما افضى به الى الآخر .

وان الذين يستحقون العذاب هم الذين لا يسمعون ولا يعقلون . كما قال الله تعالى : (ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون إن هم إلا كالانعام بل هم اضل سبيلاً) وقال تعالى : (كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ؟ قالوا بلى ! قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا فى ضلال كبير . وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى إصحاب السعير) وقال : (أو لم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، او آذان يسمعون بها فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) وقال تعالى : (ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد) .

فقد بين القرآن ان من كان يعقل ، او كان يسمع : فانه يكون ناجياً وسعيداً ويكون مؤمناً بما جاءت به الرسل وقد بسطت هذه الأمور فى غير موضع والله اعلم .

فصـــل

وفحول النظار « كأبى عبد الله الرازي » و « ابى الحسن الآمدي » وغيرهما، ذكروا حجج النفاة « لحـلول الحوادث » وبينوا فسادها كلها . فذكروا لهم اربع حجج :

(احداها) : « الحجة المشهورة » وهي انها لو قامت به لم يخل منها ومن اضدادها ، ومالم يخل من الحوادث فهو حادث . ومنعوا المقدمة الاولى ؛ والمقدمة الثانية ؛ ذكر الرازي وغيره فسادها ، وقد بسط فى غير هذا الموضع .

و (الثانية) : انه لو كان قابلاً لها فى الأزل ، لـكان القبول من لوازم ذاته ، فكان القبول يستدعي إمكان المقبول ، ووجود الحوادث فى الأزل محال ، وهذه ابطلوها هم بالمعارضة بالقدرة : بأنه قادرعلى إحداث الحوادث ، والقدرة تستدعى إمكان المقدور ، و « وجود المقدور » وهو الحوادث فى الأزل محال ، و « هذه الحجة » باطلة من وجوه :

(احدها) ان يقال « وجود الحوادث » إما ان يكون ممتنعاً ، وإما ان يكون ممكناً ؛ فان كان ممكناً امكن قبولها ، والقدرة عليها دائماً وحينئـــذ فلا يكون وجود جنسها فى الأزل ممتنعـاً ؛ بل يمكن ان يكون جنسها مقدوراً مقبولاً ؛

وإن كان ممتنعاً فقد امتنع وجود حوادث لا تتناهى ؛ وحينئذ فلا تكون فى الازل ممكنة ؛ لامقدورة ولامقبولة؛ وحينئذ فلا يلزم امتناعها بعد ذلك . فان الحوادث موجودة ؛ فلا يجوز ان يقال بدوام امتناعها ؛ وهذا تقسيم حاصر يبين فساد « هذه الحجة » .

(الوجه الثانى) : ان يقال ــ لا ريب ان الرب تعالى قادر ؛ فاما ان يقال انه لم يزل قادراً ــ وهو الصواب ــ وإما ان يقال بل صار قادراً بعد ان لم يكن ، فان قيل : لم يزل قادراً ، فيقال : إذا كان لم يزل قادراً ، فان كان المقدور لم يزل ممكناً أمكن دوام وجود الممكنات ، فأمكن دوام وجود الحوادث ؛ وحينئذ فلا يمتنع كونه قابلاً لها فى الأزل .

فان قيل : بل كان الفعل ممتنعاً ثم صار ممكنا . قيل :هذا جمع بين النقيضين فان القادر لا يكون قادراً على ممتنع ، فكيف يكون قادراً على كون المقدور ممتنعاً ؟! ثم يقال : بتقدير إمكان هذا ، قيل هو قادر فى الأزل على ما يمكن فيما لا يزال ، وكذلك فى المقبول : يقال هو قابل فى الأزل لما يمكن فيما لا يزال .

(الوجه الثالث) : إذا قيل ــ هو قابل لما فى الأزل ، فانما هو قابل لما هو قادر عليه ، يمكن وجوده ، فأما ما يكون ممتنعاً لا يدخل تحت القدرة ، فهذا ليس بقابل له .

(الرابع) : ان يقال ــ هو قادر على حدوث ما هو مباين له من المخلوقات ، ومعلوم ان قدرة القادر على فعله القائم به أولى من قدرته على المباين له ؛ وإذا

كان الفعل لا مانع منه إلا ما يمنع مثله لوجود المقدور المباين ، ثم ثبت ان المقدور المباين هو ممكن وهو قادر عليه ، فالفعل ان يكون ممكناً مقدورا اولى .

(الحجة الثالثة لهم) : انهم قالوا : لو قامت به الحوادث للزم «تغيره»، والتغير على الله محال ، وأبطلوا هم « هذه الحجة » الرازي وغيره ؛ بأن قالوا : ما تريدون بقولكم : لو قامت به تغير ، أتريدون بالتغير نفس قيامها به ام شيئا آخر ؟ فان أردتم الأول كان المقدم هو الثانى ، والملزوم هو اللازم ، وهذا لا فائدة فيه ، فانه يكون تقدير الكلام لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث ، وهذا كلام لا يفيد ،وان اردتم بالتغير معنى غير ذلك ، فهو ممنوع ، فلا نسلم انها لو قامت به لزم « تغيره » غير حلول الحوادث فهذا جوابهم .

وإيضاح ذلك : ان « لفظ التغير» لفظ مجمل ، فالتغير فى اللغة المعروفة لا يراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث ، فان الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب إذا تحركت : انها قد تغيرت ، ولايقولون للانسان إذا تكلم ومشى إنه تغير ، ولا يقولون إذا طاف وصلى ، وامر ونهى ، وركب انه تغير ، إذا كان ذلك عادته بل إنما يقولون تغير لمن استحال من صفة الى صفة ، كالشمس اذا زال نورها ظاهراً ، لا يقال إنها تغيرت ، فاذا اصفرت قيل تغيرت .

وكذلك الانسان اذا مرض او تغير جسمه بجوع او تعب قيل قد تغير ، وكذلك اذا تغير خلقه ودينه مثل ان يكون فاجراً فينقلب ويصير براً ، او يكون براً فينقلب فاجرا ، فانه يقال قد تغير. وفى الحديث «رأيت وجه رسول الله صلى

الله عليه وسلم متغيراً لما رأى منه اثر الجوع ولم يزل يراه يركع ويسجد » فلم يسم حركته تغيراً ، وكذلك يقال : فلان قد تغير على فلان اذا صار يبغضه بعد المحبة، فاذا كان ثابتاً على مودته لم يسم هشته اليه وخطابه له تغيراً .

وإذا جرى على عادته فى اقواله وافعاله فلا يقال انه قد تغير ، قال الله تعالى: (ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) . ومعلوم انهم إذا كانوا على عادتهم الموجودة يقولون ويفعلون ما هو خير لم يكونوا قد غيروا ما بأنفسهم ، فاذا انتقلوا عن ذلك فاستبدلوا بقصد الخير قصد الشر ، وباعتقاد الحق اعتقاد الباطل ، قيل : قد غيروا ما بأنفسهم ، مثل من كان يحب الله ورسوله والدار الآخرة فتغير قلبه وصار لا يحب الله ورسوله والدار الآخرة ، فهذا قد غير ما فى نفسه .

وإذا كان هذا «معنى التغير» فالرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال ، منعوتا بنعوت الجلال والاكرام ، وكماله من لوازم ذاته ، فيمتنع ان يزول عنه شيء من صفات كماله ، ويمتنع ان يصير ناقصاً بعد كماله .

و« هذا الاصل » عليه قول السلف ، واهل السنة : انه لم يزل متكلماً إذا شاء ، ولم يزل قادراً ، ولم يزل موصوفاً بصفات الكمال ، ولا يزال كذلك ، فلا يكون متغيراً ، وهذا معنى قول من يقول : يامن يغير ، ولا يتغير ! فانه يحيل صفات المخلوقات ؛ ويسلبها ما كانت متصفة به اذا شاء ؛ ويعطيها من صفات الكمال ما لم يكن لها ؛ وكماله من لوازم ذاته ؛ لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات

الكمال ؛ قال تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) وقال تعالى : (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام).

ولكن «هؤلاء النفاة» هم الذين يلزمهم ان يكون قد تغير ؛ فأنهم يقولون : كان فى الازل لا يمكنه ان يقول شيئاً ؛ ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ؛ وكان ذلك ممتنعاً عليه لا يتمكن منه ، ثم صار الفعل ممكناً يمكنه ان يفعل .

ولهم فى «الكلام» قولان : من يثبت الكلام المعروف وقال : انه يتكلم بمشيئته وقدرته قال انه صار الكلام ممكناً له بعد ان كان ممتنعاً عليه ؛ ومن لم يصفه بالكلام المعروف ؛ بل قال : انه يتكلم بلا مشيئة وقدرة كما تقوله الكلابية ، فهؤلاء اثبتوا كلاماً لا يعقل ولم يسبقهم اليه احد من المسلمين ؛ بل كان المسلمون قبلهم على «قولين» :

فالسلف واهل السنة يقولون : انه يتكلم بمشيئته وقدرته وكلامه غير مخلوق . و «الجهمية» يقولون : انه مخلوق بقدرته ومشيئته ، فقال هؤلاء بل يتكلم بلا مشيئته وقدرته ، وكلامه شيء واحد لازم لذاته ، وهو حروف ، او حروف واصوات : ازلية لازمة لذاته ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

و (المقصود) ان هؤلاء كلهم الذين يمنعون ان الرب لم يزل يمكنه ان يفعل ما شاء ، ويقولون ذلك يستلزم وجود حوادث لا تتناهى ، وذلك محال فهؤلاء يقولون صار الفعل ممكناً له بعد ان كان ممتنعاً عليه ، وحقيقة قولهم انه

صار قادراً بعد ان لم يكن قادراً ، وهذا حقيقة التغير ، مع انه لم يحدث سبب يوجب كونه قادراً .

وإذا قالوا : هو فى الأزل قادر على ما لا يزال . قيل هذا جمع بين النفي والاثبات ، فهو فى الازل كان قادراً . افكان القول ممكناً له او ممتنعاً عليه ؟ إن قلتم : ممكن له ، فقد جوزتم دوام كونه فاعلاً ، وانه قادر على حوادث لا نهاية لها . وان قلتم : بل كان ممتنعاً . قيل القدرة على الممتنع ، مع كون الفعل ممتنعاً غير ممكن — لا يكون مقدوراً للقادر ، انما المقدور هو الممكن لا الممتنع .

فاذا قلتم : امكنه بعد ذلك . فقد قلتم : انه امكنه ان يفعل بعد ان كان لا يمكنه ان يفعل ، وهذا صريح فى انه صار قادراً بعد ان لم يكن ، وهو صريح فى التغير . فهؤلاء النفاة الذين قالوا : ان المثبتة يلزمهم القول بأنه « تغير » قد بان بطلان قولهم ، وانهم هم الذين قالوا : بما يوجب تغيره .

(الحجة الرابعة) : قالوا : حلول الحوادث به أفول ؛ والخليل قد قال : (لا احب الآفلين) و « الآفل » هو المتحرك الذي تقوم به الحوادث ، فيكون « الخليل» قد نفى المحبة عمن تقوم به الحوادث ، فلا يكون إلهاً ؛ واذا قال المنازع انا اريد بكونه تغير ، انه تكلم بمشيئته وقدرته وانه يحب منا الطاعة ويفرح بتوبة التائب ، ويأتي يوم القيامة . قيل : فهب انك سميت هذا تغيراً ؛ فلم قلت ان هذا ممتنع فهذا محل النزاع ، كما قال الرازي : فالمقدم هو الثاني .

فقد ثبت فى الأحاديث الصحيحة ان الله يوصف « بالغيرة » وهي مشتقة من « التغير » فقال صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « لا احد اغير من الله ان يزني عبده او تزني امته » وقال ايضاً « لا احد احب اليه المدح من الله . من اجل ذلك مدح نفسه ، ولا احد احب اليه العــذر من الله ، من اجل ذلك بعث الرسل وانزل الكتب ، ولا احد اغــير من الله ، من اجل ذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن » . وقال : « اتعجبون من غيرة سعد ؟! لأنا اغير منه والله اغير مني » .

و (الجواب): ان قصة الخليل حجة عليهم لالهم ؛ وهم المخالفون لابراهيم ولنبينا ولغيرهما من الأنبياء ــ عليهم الصلاة والسلام ــ وذلك ان الله تعالى قال: (فلما جن عليه الليل رأى كوكباً ، قال : هذا ربي فلما افل قال لا احب الآفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى ، فلما افل قال لئن لم يهدنى ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة ، قال هذا ربى هذا اكبر فلما افلت قال : يا قوم ! إنى برىء ممــا تشركون . انى وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما انا من المشركين) .

فقد اخبر الله فى كتابه : انه من حين بزغ الكوكب ، والقمر ، والشمس والى حين افولها لم يقــل الخليل : لا احب البازغين ، ولا المتحركين ، ولا المتحولين ، ولا احب من تقوم به الحركات ولا الحوادث ، ولا قال شيئاً ممــا يقوله النفاة حين افل الكوكب والشمس والقمر .

و « الأفول » باتفاق اهل اللغة ، والتفسير : هو الغيب والاحتجاب ؛ بل هذا معلوم بالاضطرار من لغة العرب التى نزل بهـا القرآن ، وهو المراد باتفاق العلماء .

فلم يقل ابراهيم : (لا احب الآ فلين) إلاحين افل وغاب عن الأبصار فلم يبق مرئياً ولا مشهوداً ــ فحينئذ قال (لا احب الآ فلين) ــ . وهذا يقتضي ان كونه متحركا منتقلاً تقوم به الحوادث ؛ بل كونه جسما متحيزاً تقوم به الحوادث لم يكن دليلاً عند ابراهيم على نفي محبته .

فان كان ابراهيم إنما استدل « بالأفول » على انه ليس رب العالمين ــ كما زعموا ــ: لزم من ذلك ان يكون ما يقوم به الأفول ــ من كونه متحركا منتقلا ــ تحله الحوادث : بل ومن كونه جسما متحيزاً : لم يكن دليلاً عند ابراهيم على انه ليس برب العالمين ، وحينئذ فيلزم ان تكون قصة ابراهيم حجة على نقيض مطلوبهم ؛ لا على تعيين مطلوبهم . وهكذا اهل البدع لا يكادون يحتجون « بحجة » سمعية ، ولا عقلية إلا وهي عند التأمل حجة عليهم ؛ لا لهم .

ولكن « ابراهيم عليه السلام » لم يقصد بقوله (هذا ربى) انه رب العالمين ، ولا كان أحد من قومه يقولون إنه رب العالمين ، من تجويز ذلك عليهم ؛ بل كانوا مشركين ، مقرين بالصانع ؛ وكانوا يتخذون الكواكب والشمس والقمر ارباباً يدعونها من دون الله ويبنون لها الهياكل ، وقد صنفت فى مثل مذهبهم « كتب »: مثل « كتاب السر المكتوم : فى السحر ومخاطبة النجوم » وغيره من الكتب .

ولهذا قال الخليل :(افرايتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الأقدمون؟فانهم عدو لي إلا رب العالمين) وقال تعالي : (قد كانت لكم اسوة حسنة فى ابراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم: إنا برءاء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابداً حتى تؤمنوا بالله وحده) ولهذا قال الخليل فى تمام الكلام : (إني بريء مما تشركون إنى وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما انا من المشركين) .

بين انه انما يعبد الله وحده فله يوجه وجهه ، اذا توجه قصده اليه : يتبع قصده وجهه ، فالوجه توجه حيث توجه القلب ، فصار قلبه وقصده ووجهه متوجهاً الى الله تعالى ، ولهذا قال : (وما انا من المشركين) لم يذكر انه اقر بوجود الصانع فان هذا كان معلوماً عند قومه ، لم يكونوا ينازعونه فى وجود فاطر السموات والأرض وانما كان النزاع فى عبادة غير الله ، واتخاذه رباً ؛ فكانوا يعبدون الكواكب السماوية ويتخذون لها اصناماً ارضية .

وهذا « النوع الثاني من الشرك » فان الشرك فى قوم نوح كان اصله من عبادة الصالحين ـ اهل القبور ـ ثم صوروا تماثيلهم ، فكان شركهم بأهل الأرض؛ إذ كان الشيطان انما يضل الناس بحسب الأمكان فكان ترتيبه « اولا » الشرك بالصالحين ايسر عليه .

ثم قوم ابراهيم انتقلوا الى الشرك بالسماويات : بالكواكب ، وصنعوا لها « الأصنام » بحسب ما رأوه من طبائعها ، يصنعون لكل كوكب طعاماً وخاتماً

وبخوراً واموالاً تناسبه، وهذا كان قد اشتهر على عهد ابراهيم إمام الحنفاء؛ ولهذا قال الخليل : (ماذا تعبدون أئفكاً آلهة دون الله تريدون؛ فما ظنكم برب العالمين؟) وقال لهم: (اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون؟) وقصة ابراهيم قد ذكرت في غير موضع من القرآن مع قومه : انما فيها نهيهم عن الشرك؛ خلاف قصة موسى مع فرعون، فانها ظاهرة في ان فرعون كان مظهراً الانكار للخالق، وجحوده.

وقد ذكر الله عن ابراهيم انه حاج الذي حاجه في ربه في قوله: (الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان آتاه الله الملك ، اذ قال ابراهيم: ربي الذي يحيى ويميت، قال: انا احيي واميت، قال ابراهيم: فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) فهذا قد يقال : انه كان جاحداً للصانع ومع هذا فالقصة ليست صريحة في ذلك؛ بل يدعو الانسان الى عبادة نفسه وان كان لا يصرح بانكار الخالق. مثل انكار فرعون.

وبكل حال «فقصة ابراهيم» الى ان تكون حجة عليهم اقرب منها الى ان تكون حجة لهم . وهذا بين ـــ ولله الحمد ـــ بل ما ذكره الله عن ابراهيم يدل على انه كان يثبت ما ينفونه عن الله: فان ابراهيم قال: (ان ربي لسميع الدعاء) والمراد به: انه يستجيب الدعاء، كما يقول المصلي سمع الله لمن حمده. وانما يسمع الدعاء ويستجيبه بعد وجوده : لا قبل وجوده ، كما قال الله تعالى: (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما).

فهي تجادل وتشتـكي حال سمع الله تحاورها ؛ وهـذا يدل على ان سمعه كرؤيته المذكورة فى قوله : (وقل : اعملوا فسيرى الله عملكم ورسـوله والمؤمنون) وقال : (ثم جعلناكم خلائف فى الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون) فهذه رؤية مستقلة ونظر مستقل، وقد تقدم ان المعدوم لا يرى ولا يسمع منفصلاً عن الرائي السامع باتفاق العقلاء، فاذا وجدت الأقوال والأعمال سمعها ورآها .

و«الرؤية» و «السمع» أمر وجودي لا بد له من موصوف يتصف به، فاذا كان هو الذي رآها وسمعها، امتنع ان يكون غيره هو المتصف بهذا السمع وهذه الرؤية . وان تـكون قائمة بغيره فتعين قيام هـذا السمع وهذه الرؤية به بعد ان خلقت الأعمال والأقوال، وهذا مطعن لا حيلة فيه .

وقد بسط الـكلام على «هذه المسألة» وما قال فيها عامة الطوائف فى غير هذا الموضع ، وحكيت ألفاظ الناس بحيث يتيقن الانسان ان النافي ليس معه حجة لا سمعية ولا عقليـة ؛ وأن الأدلة العقلية الصريحة موافقة لمذهب السلف، واهل الحديث ؛ وعلى ذلك يدل الـكتاب والسـنة مع «الـكتب المتقدمة» : التوراة والانجيـل والزبور، فقد اتفق عليها نصوص الأنبياء واقوال السلف وأئمة العلماء ودلت عليها صرائح المعقولات .

فالمخالف فيها كالمخالف فى امثالها ممن ليس معه حجة لا سمعية ولا عقلية، بل هو شبيه بالذين قالوا : (لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير) .

قال الله تعالى : (اولم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) ؛ ولكن « هذه المسألة » و « مسألة الزيارة » وغيرها حدث من المتأخرين فيها شبه .

وانا وغيري كنا على « مذهب الآباء » فى ذلك !! نقول فى « الاصلين » بقول اهل البدع ؛ فلما تبين لنا ما جاء به الرسول دار الأمر بين ان نتبع ما أنزل الله ، أو نتبع ما وجدنا عليه آباءنا ، فكان الواجب هو اتباع الرسول ؛ وان لا نكون ممن قيل فيه : (واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله ، قالوا : بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا) وقد قال تعالى : (قل : اولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه اباءكم) وقال تعالى : (ووصينا الانسان بوالديه حسنا وإن جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما ، وصاحبهما فى الدنيا معروفاً ، واتبع سبيل من اناب الي) .

فالواجب اتباع الكتاب المنزل والنبي المرسل ، وسبيل من اناب الى الله فاتبعنا الكتاب والسنة كالمهاجرين والأنصار ؛ دون ما خالف ذلك من دين الآباء وغير الآباء ، والله يهدينا وسائر اخواننا الى الصراط المستقيم ، صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا .

والله سبحانه انزل القرآن ، وهدى به الخلق ، واخرجهم به من الظلمات

إلى النور ؛ وام القرآن هي فاتحة الكتاب . قال النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح « يقول الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل فاذا قال العبد : (الحمد لله رب العالمين) ، قال الله : حمدنى عبدى ، فاذا قال: (الرحمن الرحيم) قال الله : اثنى علي عبدي فاذا قال : (مالك يوم الدين) قال الله : مجدنى عبدي ، فاذا قال : (إياك نعبد وإياك نستعين) قال الله : هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل ، فاذا قال : (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) ، قال : هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل » .

فهذه « السورة » فيها لله الحمد . فله الحمد فى الدنيا والآخرة ، وفيها للعبد السؤال ، وفيها العبادة لله وحده ، وللعبد الاستعانة . فحق الرب حمده وعبادته وحده ، وهذان «حمد الرب وتوحيده» يدور عليهما جميع الدين .

و « مسألة الصفات الاختيارية » هي من تمام حمده ، فمن لم يقر بها لم يمكنه الاقرار بأن الله محمود البتة ، ولا انه رب العالمين ، فان الحمد ضد الذم ، والحمد هو الاخبار بمحاسن المحمود مع المحبة له ، والذم هو الاخبار بمساوى المذموم مع البغض له ، وجماع المساوى فعل الشر ، كما ان جماع المحاسن فعل الخير .

فاذا كان يفعل الخير ــ بمشيئته وقدرته استحق « الحمد » . فمن لم يكن له فعل اختياري يقوم به ؛ بل ولا يقدر على ذلك ، لا يكون خالقاً ولا رباً للعالمين .

وقوله : (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) ، (الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب) ــ ونحو ذلك ــ فاذا لم يكن له فعل يقوم به باختياره امتنع ذلك كله .

فانه من المعلوم بصريح « العقل » انه إذا خلق السموات والأرض ، فلابد من فعل يصير به خالقاً ؛ وإلا فلو استمر الامر على حال واحدة ــ لم يحدث فعل ــ لكان الأمر على ما كان قبل ان يخلق ، وحينئذ فلم يكن المخلوق موجودا فكذلك يجب ان لا يكون المخلوق موجودا ، إن كان الحال فى المستقبل مثل ما كان فى الماضي ، لم يحدث من الرب فعل هو خلق السموات والأرض . وقد قال تعالى : (ما اشهدتم خلق السموات والأرض ولا خلق انفسهم) . ومعلوم انهم قد شهدوا نفس المخلوق فدل على ان « الخلق » لم يشهدوه ، وهو تكوينه لها واحداثه لها ؛ غير المخلوق الباقى .

وايضاً فانه قال (خلق السموات والارض فى ستة ايام) . فالخلق لما كان فى ستة ايام ، وهي موجودة بعد المشيئة ، فالذي اختص بالمشيئة غير الموجود بعد المشيئة .

وكذلك (الرحمن ، الرحيم) فان الرحمن ، الرحيم ، هو الذى يرحم العباد بمشيئته وقدرته ، فان لم يكن له رحمة الا نفس ارادة قديمة ؛ او صفة اخرى قديمة : لم يكن موصوفاً بأنه يرحم من يشاء ، ويعذب من يشاء . قال الخليل : (قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشيء النشأة الآخرة

ان الله على كل شيء قدير . يعــذب من يشاء ويرحم من يشاء واليه تقلبون)
فالرحمة ضد التعذيب ، والتعذيب فعــله ، وهو يكون بمشيئته ؛ كذلك الرحمة تــكون بمشيئته ؛ كما قال : (ويرحم من يشاء) . والارادة القديمة اللازمة لذاته ــ او صفة اخرى لذاته ــ ليست بمشيئته ؛ فلا تــكون الرحمة بمشيئته .

وان قيل: ليس بمشيئته الا المخلوقات المباينة ، لزم ان لا تــكون صفة للرب بل تــكون مخلوقة له ، وهو انمــا يتصف بمــا يقوم به لا يتصف بالمخلوقات ، فلا يكون هو (الرحمن الرحيم) وقد ثبت فى الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « لمــا قضى الله الخلق كتب فى كتاب فهــو موضوع عنده فوق العرش : إن رحمتي تغلب غضبي ــ وفى رواية ــ تسبق غضبي » . وما كان سابقاً لمــا يكون بعده لم يكن إلا بمشيئة الرب وقدرته .

ومن قال : ما ثم رحمة الا ارادة قديمة او ما يشبهها ، امتنع ان يكون له غضب مسبوق بها ، فان الغضب ان فسر بالارادة ، فالارادة لم تسبق نفسها ، وكذلك ان فسر بصفة قديمة العين ، فالقديم لا يسبق بعضه بعضا ، وان فسر بالمخلوقات لم يتصف برحمة ولا غضب ؛ وهو قد فرق بين غضبه وعقابه بقوله : (فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذاباً عظيماً) وقوله : (ويعــذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الظانين بالله ظن السوء عليهم دائرة السوء . وغضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم جهنم وساءت مصيرا) وفى الحديث الذى رواه الامام احمد عن النبي صلى الله عليه وسلم ، انه كان يقول :

« اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقــابه ومن شر عباده ومن همزات الشاطين وان يحضرون ».

ويدل على ذلك قوله : (ربكم اعلم بكم ان يشأ يرحمكم او ان يشأ يعذبكم) فعلق الرحمة بالمشيئة كما علق التعذيب . وما تعلق بالمشيئة ممـا يتصف به الرب فهو من « الصفات الاختيارية ».

وكذلك كونه مالــكا ليوم الدين ، يوم يدين العباد بأعمالهم ، ان خــيراً فخير ، وان شراً فشر (يوم الدين وما ادراك ما يوم الدين ، يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والامر يومئذ لله) . فان « الملك » هو الذى يتصرف بأمر فيطاع ، ولهذا إنمـا يقال « ملك » للحي المطاع الأمر ، لا يقــال فى الجمادات : لصاحبها « ملك » ؛ إنمـا يقال له : « مالك » ويقال ليعسوب النحل : « ملك النحل » لأنه يأمر فيطاع ، والمالك القادر على التصريف فى المملوك .

وإذا كان « الملك » هو الآمر الناهي المطاع ، فان كان يأمر وينهى بمشيئته كان امره ونهيه من « الصفات الاختيارية » ، وبهذا اخبر القرآن قال الله تعالى : (يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود احلت لـكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليـكم غير محلي الصيد وانتم حرم ان الله يحكم ما يريد) .

وان كان لا يأمر وينهى بمشيئته ــ بل امره لازم له حاصل بغير مشيئته ولا قدرته ــ لم يكن هذا مالـكا ايضاً ؛ بل هذا أولى ان يكون مملوكا ، فان الله تعالى خلق الانسان ، وجعل له صفات تلزمه ــ كاللون ، والطول ، والعرض ، والحياء

ونحو ذلك ، مما يحصل لذاته بغير اختياره ـ فكان باعتبار ذلك مملوكا مخلوقاً للرب فقط ، وانما يكون « ملكا » إذا كان يأمر وينهى باختياره فيطاع ـ وان كان الله خالقاً لفعله ولكل شيء .

ولكن المقصود انه لا يكون « ملكاً » إلا من يأمر وينهى بمشيئته وقدرته بل من قال انه لازم له بغير مشيئته ، او قال انه مخلوق له ، فكلاهما يلزمه انه لا يكون « ملكا » واذا لم يمكنه ان يتصرف بمشيئته لم يكن « مالكا » ايضاً . فمن قال انه لا يقوم به « فعل اختياري » لم يكن عنده فى الحقيقة مالكاً لشيء ، واذا اعتبرت سائر القرآن وجدت انه من لم يقر « بالصفات الاختيارية » لم يقم بحقيقة الايمان ولا القرآن ، فهذا يبين ان الفاتحة وغيرها يدل على «الصفات الاختيارية»

وقوله : (إياك نعبد ، وإياك نستعين) ، فيه إخلاص العبادة لله ، والاستعانة به ، وان المؤمنين لا يعبدون الا الله ، ولا يستعينون إلا بالله ؛ فمن دعى غير الله من المخلوقين ، او استعان بهم : من اهل القبور وغيرهم لم يحقق قوله : (إياك نعبد ، واياك نستعين) ولا يحقق ذلك الا من فرق بين « الزيارة الشرعية » و « الزيارة البدعية » .

فان « الزيارة الشرعية » عبادة لله ، وطاعة لرسوله وتوحيد لله واحسان الى عباده ، وعمل صالح من الزائر يثاب عليه . و « الزيارة البدعية » شرك بالخالق ، وظلم للمخلوق ، وظلم للنفس .

فصاحب الزيارة الشرعية هو الذي يحقق قوله : (اياك نعبد واياك

نستعين) . ألا ترى أن اثنين لو شهدا جنـازة ، فقام احدهما يدعو للميت ، ويقول : اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه ، واكرم نزله ووسع مدخله ، واغسله بماء وثلج وبرد ، ونقه من الذنوب والخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس ، وأبدله داراً خيراً من داره ، وأهلاً خـيراً من اهله ، وأعذه من عذاب النار وعذاب القبر ، وافسح له فى قبره ونور له فيه ، ونحو ذلك من الدعاء له . وقام الآخر فقال : يا سيدى ! أشكو لك ديوني ، واعدائي وذنوبى . انا مستغيث بك ، مستجير بك ، اغثنى ! ونحو ذلك ؛ لـكان الاول عابداً لله ، ومحسناً الى خلقه ، محسناً الى نفسه بعبادة الله ونفعه عباده ، وهذا الثانى مشركا مؤذياً ظالماً معتدياً على الميت ظالمـاً لنفسه .

فهذا بعض ما بين « البدعية » و « الشرعية » من الفروق .

والمقصود ان صاحب «الزيارة الشرعية» إذا قال:(إياك نعبد وإياك نستعين) كان صـادقاً ؛ لأنه لم يعبد إلا الله ، ولم يستعن الا به ، وأما صاحب « الزيارة البدعية » فانه عبد غير الله ، واستعان بغيره .

فهذا بعض ما يبين أن « الفاتحة » أم القرآن : اشتملت على بيان المسألتين المتنازع فيهما : « مسألة الصفات الاختيارية » . « ومسـألة الفرق بين الزيارة الشرعية ، والزيارة البدعية» . والله تعالى هو المسؤول ، ان يهدينا وسائر اخواننا الى صراطه المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً .

ومما يوضح ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « اذا قال العبد : (الحمد لله رب العالمين) ، قال الله : حمدني عبدي ، فاذا قال : (الرحمن الرحيم) ، قال أثنى علي عبدى . فاذا قال : (مالك يوم الدين) قال الله : مجدني عبدى» فذكر الحمد ، والثناء ، والمجد . بعد ذلك يقول : (اياك نعبد واياك نستعين) ، الى آخرها هذا فى أول القراءة فى قيام الصلاة .

ثم فى آخر القيام بعد الركوع يقول : ربنا ! ولك الحمد ملء السماء وملء الأرض. الى قوله : أهل الثناء والمجد أحق ما قال العبد ، وكلنا لك عبد ، لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ، ولا ينفع ذا الجد منك الجد . وقوله : أحق ما قال العبد . خبر مبتدأ محذوف : أى هذا الكلام أحق ما قال العبد . فتبين أن حمد الله والثناء عليه أحق ما قاله العبد ، وفي ضمنه توحيده له اذا قال : ولك الحمد ، أى لك لا لغيرك ، وقال فى آخره لامانع لما اعطيت ، ولا معطي لما منعت وهذا يقتضي انفراده بالعطاء والمنع فلا يستعان إلا به ، ولا يطلب إلا منه .

ثم قال : ولا ينفع ذا الجد منك الجد ، فبين ان الانسان وان اعطى الملك ، والغنى ، والرئاسة ، فهذا لا ينجيه منك ؛ إنما ينجيه الايمان والتقوى ، وهذا تحقيق قوله : (إياك نعبد وإياك نستعين) فكان هذا الذكر فى آخر القيام ؛ لأنه ذكر أول القيام ، وقوله احق ما قال العبد يقتضى ان يكون حمد الله احق الأقوال بان يقوله العبد ؛ وما كان احق الاقوال كان افضلها ، واوجبها على الانسان .

ولهذا افترض الله على عباده فى كل صلاة ان يفتتحوها بقولهم : (الحمد لله رب العالمين) ، وامرهم ايضاً ان يفتتحوا كل خطبة « بالحمد لله » فأمرهم ان

يكون مقدماً على كل كلام سواء كان خطابا للخالق ، او خطابا للمخلوق ، ولهذا يقدم النبي صلى الله عليه وسلم ، الحمد امام الشفاعة يوم القيامة ، ولهذا امرنا بتقديم الثناء على الله فى التشهد قبل الدعاء ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم . واول من يدعى الى الجنة « الحمادون » الذين يحمدون الله على السراء والضراء .

وقوله (الرحمن الرحيم) جعله ثناء . وقوله (مالك يوم الدين) جعله تمجيدا . وقوله : (الحمد لله) حمد مطلق . فان « الحمد » اسم جنس ، والجنس له كمية ، وكيفية ؛ فالثناء كميته . وتكبيره ، وتعظيمه كيفيته ، و « المجد » هو السعة والعلو ، فهو يعظم كيفيته ، وقدره ، وكميته المتصلة ، وذلك ان هذا وصف له بالملك . و « الملك » يتضمن القدرة ، وفعل ما يشاء ، و (الرحمن الرحيم) وصف بالرحمة المتضمنة لاحسانه الى العباد بمشيئته وقدرته ايضاً ، والخير يحصل بالقدرة والارادة التى تتضمن الرحمة .

فاذا كان قديراً ، مريداً للاحسان : حصل كل خير ، وانما يقع النقص لعدم القدرة ، او لعدم إرادة الخير ، « فالرحمن الرحيم ، الملك » قد اتصف بغاية ارادة الاحسان ، وغاية القدرة ؛ وذلك يحصل به خير الدنيا والآخرة .

وقوله : (مالك يوم الدين) مع انه « ملك الدنيا » لأن يوم الدين لا يدعى احد فيه منازعة ،وهو اليوم الاعظم، فما الدنيا فى الآخرة إلا كما يضع احدكم اصبعه فى اليم فلينظر بم يرجع و « الدين » عاقبة افعال العباد ، وقد يدل بطريق التنبيه ، وبطريق العموم عند بعضهم : على ملك الدنيا . فيكون له الملك

وله الحمد كما قال تعالى : (له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير) وذلك يقتضي انه قادر على ان يرحم ، ورحمته واحسانه وصف له يحصل بمشيئته وهو من « الصفات الاختيارية ».

وفى الصحيح « ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم اصحابه الاستخارة فى الأمور كلها كما يعلمهم السورة من القرآن يقول : إذا هم احدكم بالأمر ، فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل : اللهم إني استخيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك ، واسألك من فضلك العظيم ، فانك تقدر ولا اقدر ، وتعلم ولا اعلم ، وانت علام الغيوب ، اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر - ويسميه باسمه - خيراً لي فى ديني ، ودنياي ، ومعاشى ، وعاقبة امري : فاقدره لي ، ويسره لي ، ثم بارك لي فيه ؛ وإن كنت تعلم ان هذا الامر شر لي فى ديني ومعاشي وعاقبة امري ، فاصرفه عني ، واصرفني عنه ، واقدر لي الخير حيث كان ».

فسأله بعلمه وقدرته ومن فضله . وفضله يحصل برحمته ، وهذه الصفات هي جماع صفات الكمال . لكن « العلم » له عموم التعلق : يتعلق بالخالق ، والمخلوق ، والموجود ، والمعدوم : واما « القدرة» فانما تعلق بالمخلوق ؛ وكذلك « الملك » إنما يكون ملكا على المخلوقات .

« فالفاتحة » اشتملت على الكمال فى « الارادة » وهو الرحمة ، وعلى الكمال فى « القدرة » وهو ملك يوم الدين ، وهذا انما يتم « بالصفات الاختيارية » كما تقدم . والله سبحانه وتعالى اعلم .

قال شيخ الإسلام :

رحمه الله تعالى

فصل

وصفه تعالى « بالصفات الفعلية » ـ مثل الخالق ، والرازق ، والباعث ، والوارث ، والمحيي ، والمميت ـ قديم عند أصحابنا ، وعامة أهل السنة : من المالكية ، والشافعية ، والصوفية . ذكره محمد بن اسحاق الكلاباذى ، حتى الحنفية والسالمية والكرامية . والخلاف فيه مع « المعتزلة » و « الأشعرية » .

وكذلك قول ابن عقيل « فى الارشاد » وبسط القول فى ذلك ، وزعم أن أسماءه الفعلية ـ وان كانت قديمة فانها ـ مجاز قبل وجود الفعل ، وذكر ذلك عن القاضي فى « المعتمد » فى مسائل الخلاف مع السالمية ؛ والقاضي إنما ذكر للمسألة ثلاثة مآخذ :

(أحدها) : أنه مثل قولهم : خبز مشبع ، وماء مروي ، وسيف قاطع ؛ وليس ذلك بمجاز ؛ لأن المجاز ما يصح نفيه . كما يقال عن الجد ليس بأب ؛ ولا

يصح أن يقال عن السيف الذي يقطع ليس بقطوع ، ولا عن الخبز الكثير ، والماء الكثير : ليس بمشبع ، ولا بمروي ؛ فعلم أن ذلك حقيقة . هذا تعليل القاضي .

قلت: وهذا لأن الوصف بذلك يعتمد كمال الوصف الذي يصدر عنه الفعل لا ذات الفعل الصادر . وعلى هذا فيوصف بكل ما يتصف بالقدرة عليه وان لم يفعله .

قلت : وقد اختلف أصحابنا فى قول احمد : «لم يزل الله عالما متكلما غفوراً» هل قوله لم يزل متكلما مثل قوله غفورا ،أو مثل قوله عالماً ؟ على « قولين » .

المأخذ (الثاني) : ان الفعل متحقق منه فى الثانى من الزمان ، كتحققنا الآن انه باعث وارث قبل البعث والارث ، وهذا مأخذ ابى اسحاق بن شاقلا والقاضي ايضاً ، وهذا بخلاف من يجوز ان يفعل ويجوز ان لا يفعل .

وهذا يشبه من بعض الوجوه وصف النبي قبل النبوة ؛ بأنه خاتم النبيين ، وسيد ولد آدم ، وخاتم الرسل . ووصف عمر بأنه فاتح الأمصار ، كما قيل ولد الليلة نبي هذه الأمة وكما قال : « اقتدوا باللذين من بعدي ابى بكر وعمر » .

وقد ذكر طائفة من الأصوليين ان اطلاق الصفة قبل وجود المعنى مجاز بالاتفاق ، وحين وجوده حقيقة ، وبعد وجوده وزواله محل الاختلاف ؛ لكن هذه الحكاية مردودة عند الجمهور ، فيفرقون بين من يتحقق وجود الفعل منه ، وبين من يمكن وجود الفعل منه .

ثم قد يقال: كونه خالقاً فى الأزل للمخلوق فيما لا يزال بمنزلة كونه مريدا فى الأزل ورحيما، وبهذا يظهر الفرق بين إطلاق ذلك عليه وإطلاق الوصف على من سيقوم به فى المستقبل من المخلوقين: فعلى الوجه الأول: يكون الخالق بمنزلة القادر، وعلى هذا الوجه يكون الخالق بمنزلة الرحيم، وهذا الفرق يعود إلى المأخذ الثالث.

وهو ان الله سبحانه «فى ذاته» حاله قبل ان يفعل وحاله بعد ان يفعل سواء، لم تتغير ذاته عن افعاله، ولم يكتسب عن افعاله صفات كمال كالمخلوق.

وهذا المأخذ نبه عليه القاضي ايضاً فقال: وايضاً فقد ثبت كونه الآن خالقاً والخالق ذاته، وذاته كانت فى الأزل، فلو لم يكن خالقا وصار خالقا للزمه التغير والتحويل، والله يتعالى عن ذلك، وعلى هذا فيكون ذلك بمنزلة الرحيم والحليم.

(المأخذ الرابع): ان الخلق صفة قائمة بذاته ليست هي المخلوق، وجوز القاضي فى موضع آخر ان يقال: هو قديم الاحسان والانعام، ويعني به ان الاحسان صفة قائمة به غير المحسن به، ومنع ان يقال: ياقديم الخلق! لأن الخلق هو المخلوق، وهذا احد القولين لأصحابنا، وهو قول الكرامية والحنفية وتسميها فرقة التكوين.

و(القول الثانى): ان الخلق هو المخلوق، كقول الأشعرية.

قال القاضي فى عيون المسائل: (مسئلة) والخلق غير المخلوق فالخلق صفة

قائمة بذاته ، والمخلوق هو الموجود المخترع لا يقوم بذاته ، قال : وهذا بنـاء على المسألة التى تقدمت ، وان الصفات الصادرة عن الأفعال موصوف بها فى القدم.

قلت : ثم هل يحدث فعل فى ذاته من قول او إرادة عند وجود المخلوقات فيه خلاف بين اصحابنا وغيرهم ، مبنى على « الصفات الفعلية » مثل الاستواء والنزول ونحو ذلك ؛ مع اتفاقهم على انه لم يزل موصوفا بصفاته قديما بها ؛ لم يتجدد له صفة كمال ؛ لكن اعيان الأقوال والأفعال هل هي قديمة ام الـكمال انه لم يزل موصوفا بنوعها ؟ .

(وتلخيص الـكلام هنا) ان كونه خالقا وكريما هل هو لأجل ما ابدعه منفصلا عنه من الخلق والنعم ؟ ام لأجل ما قام به من صفة الخلق والـكرم ؟ (الثانى) هو قول الحنفية والـكرامية ، وكثير من اهل الحديث ، واصحابنا فى احد القولين ؛ بل فى اصحهما وعليه يدل كلام احمد وغيره من علماء السنة .

وعلى هذا القول يقال : انه لم يزل كريما ، وغفوراً وخالقاً . كما يقال : لم يزل متكلما ، ويكون فى تفسير ذلك « قولان » كما فى تفسـير المتـكلم « قولان » هل هو يلحق بالعالم او بالغفور ؟ و « الأول » هو قول الأشعرية ؛ بناء على ان الخلق هو المخلوق.

وعلى هذا : فقول اصحابنا : كان خالقاً فى الأزل إما بمعنى القدرة التامة ، كما يقال : سيف قاطع ، او بمعنى وجود الفعل قطعاً فى الحال الثـاني ، كما يقال :

هذا فاتح الأمصار ، وهذا نبي هذه الأمة ؛ وعلى هذا المعنى فالخلق من الصفات النسبية الاضافية .

واذا جعلنا الخلق صفة قائمة به ،فهل هي المشيئة والقول ، ام صفة اخرى ؟ على (قولين) . « الثاني » قول الحنفية، واكثر الفقهاء والمحدثين ؛ كما اختلف اصحابنا فى الرحمة والرضا والغضب ، هل هي الارادة ام صفة غير الارادة ؟ على « قولين » اصحهما انها ليست هي الارادة .

فما شاء الله كان ، وهو لا يحب الفساد ، ولا يرضى لعباده الكفر .

واما قولنا : هو موصوف فى الأزل بالصفات الفعلية من الخلق والكرم ، والمغفرة ؛ فهذا اخبار عن ان وصفه بذلك متقدم ؛ لأن الوصف هو الكلام الذي يخبر به عنه ، وهذا مما تدخله الحقيقة والمجاز ، وهو حقيقة عند اصحابنا ؛ واما اتصافه بذلك فسواء كان صفة ثبوتية وراء القدرة ، او اضافية . فيه من الكلام ما تقدم .

وَقَالَ الشيخ الإمام العالم العلّامة :

حبر الأمة وبحر العلوم ، شيخ الاسلام تقي الدين أبو العباس احمد بن تيمية، رحمه الله ورضى عنه وأدخله الجنة : —

الحمـد لله نحمده ، ونستعينه ، ونستغفره . ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمـالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد ان لا اله الا الله وحـده لاشريك له ، وأشهد ان محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً .

فَصْـــل

فيما ذكره الرازى فى (الاربعين) فى مسألة « الصفات الاختيارية » التى يسمونها حلول الحوادث ، بعد ان قرر أن هـذا المذهب قال به اكثر فرق العقلاء ، وإن كانوا ينـكرونه باللسان .

قال : واعلم ان الصفات على « ثلاثة اقسام » .

« حقيقية عارية عن الاضافات » كالسواد والبياض .

« وثانيها » الصفات الحقيقية التى تلزمها الاضافات ، كالعلم والقدرة .

وثالثهـا الاضافات المحضة ، والنسب المحضة ، مثل كون الشيء قبل غيره

وعنده ، ومثل كون الشيء يميناً لغيره او يساراً له ؛ فانك اذا جلست على يمين انسان ، ثم قام ذلك الانسان وجلس فى الجانب الآخر منك : فقد كنت يميناً له ؛ ثم صرت الآن يساراً له ، فهنا لم يقع التغير فى ذاتك ، ولا فى صفة حقيقية من صفاتك ؛ بل فى محض الاضافات .

اذا عرفت هذا . فنقول : اما وقوع التغير فى الاضافات فلا خلاص عنه ، واما وقوع التغير فى الصفات الحقيقية : فالكرامية يثبتونه ، وسائر الطوائف ينكرونه فبهذا يظهر الفرق فى هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم

قال : والذى يدل على فساد قول الكرامية « وجوه » : —

(الأول) ان كل ما كان من صفات الله فلا بد ان يكون من صفات الكمال ، ونعوت الجلال ،فلو كانت صفة من صفاته محدثة : لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفة ، خالية عن صفة الكمال والجلال . والخالي عن صفة الكمال ناقص ؛ فيلزم ان ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها ، وذلك محال . فثبت ان حدوث الصفة فى ذات الله محال .

قلت : ولقائل ان يقول : ماذكرته لا يدل على محل النزاع ، وبيان ذلك من « وجوه » .

« احدها » ان الدليل مبنى على مقدمات لم يقرروا واحدة منها ؟ لا بحجة عقلية ولاسمعية ، وهو ان كل ما كان من صفات الله لا بد ان يكون من صفات الكمال ، وان الذات قبل تلك الصفة تكون ناقصة ، وان ذلك النقص محال .

وحقيقة الأمر لو قام به حادث لامتنع خلوه منه قبــل ذلك . ولم يقم على ذلك حجة .

(الثاني) ان وجوب اتصافه بهذا الكمال ، وتنزيهه عن النقص ، لم تذكر فى كتبك عليه حجة عقلية ؛ بل انت وشيوخك كأبي المعالي وغيره تقولون : ان هذا لم يعــلم بالعقل ؛ بل بالسمع ، واذا كنتم معترفين بأن هــذه المقدمة لم تعرفوها بالعقل . فالسمع إما نص واما إجمــاع ، وانتم لم تحتجوا بنص ؛ بل فى القرآن اكثر من مائة نص حجة عليكم ، والأحاديث المتواترة حجة عليكم . «ودعوى الاجماع» : اذا كانت ازلية وجب ان يكون المقبول صحيح الوجود فى الأزل .

والدليل عليه ان كون الشيء قابلاً لغــيره : نسبة بين القابل والمقبول ، والنسبة بين المنتسبين متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين ، وصحة النسبة تعتمد وجود المنتسبين .

فلما كانت صحة اتصاف الباري بالحوادث حاصلة فى الازل : لزم ان تكون صحة وجود الحوادث حاصلة فى الازل .

فيقال لك : هذا الدليل بعينه موجــود فى كونه قادراً ، فان كون الشيء قادراً على غيره نسبة بين القادر والمقدور ، والنسبة بين المنتسبين متوقفة على تحقيق كل واحد من المنتسبين ، وصحــة النسبة تعتمد وجود المنتسبين . فلما

كانت صحة اتصاف الباري بالقدرة على الغير حاصلة فى الأزل : لزم ان يكون صحة وجود المقدور حاصلة فى الازل ، فهذا وزان ما قلته سواء بسواء .

وحينئذ فان جوزت وجود احد المتسبين ، وهو كونه قادراً فى الازل ، مع امتناع وجود المقدور فى الأزل ، فجوز احد المتسبين ، وهو كونه قابلاً فى الازل ، مع امتناع وجود المقبول فى الازل ؛ وان لم تجوز ذلك ، بل لا تتحقق النسب إلا مع تحقيق المتسبين جميعاً ؛ لزم إما تحقق امكان المقدور فى الازل واما امتناع كونه قادراً فى الازل ، وأياً ما كان : بطلت حجتك ، سواء جوزت وجود احد المتسبين مع تأخر الآخر ، او جوزت وجود المقدور فى الازل او قلت إنه ليس بقادر فى الأزل . فان هذا وان كان لا يقوله لكن لو قدر ان احداً التزمه ، وقال انه يصير قادراً بعد ان لم يكن قادرا ؛ كما يقولون انه يصير قابلاً بعد ان لم يكن قابلاً .

قيل له : كونه قادراً ، ان كان من لوازم ذاته وجب كونه لم يزل قادراً وامتنع وجود الملزوم وهو الذات بدون اللازم ، وهو القدرة .

وان لم تكن من لوازم الذات كانت من عوارضها ، فتكون الذات قابلة لكونه قادراً ، وكانت الذات قابلة لتلك القابلية .

فقبول كونه قادراً ان كان من اللوازم عاد المقصود . وان كان من العوارض افتقر الى قابلية اخرى ، ولزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قادرية تكون من لوازم الذات .

(الجواب الثامن) ان يقال : فرقك بأن وجود القادر يجب ان يكون متقدماً على وجود المقـدور ، ووجود القابل لا يجب ان يكون متقدماً على وجود المقبول ؛ فرق بمجرد الدعوى ولم تذكر دليلاً ، لا على هذا ولا على هذا والنزاع ثابت فى كلا الامرين .

فمن الناس من يقول: لا يجب ان يكون القادر متقدماً على امكان وجود المقدور ، بل ولا يجوز ؛ بل يمكن ان يكون وجود المقدور مع قدرة القادر . وهذا كما يكون المقدور مع القدرة عند جماهير الناس من المسلمين وغيرهم ؛ وان كان وجود المقدور مع القادر يفسر بشيئين :

(احدهما) : ان يكون المقدور ازلياً مع القادر فى الزمان . فهذا لا يقوله اهل الملل وجماهير العقلاء ، الذين يقـولون : ان الله خالق كل شيء . وهو القديم وما سواه مخلوق ، حادث بعـد ان لم يكن . وإنمـا يقوله شرذمة من الفلاسفة ، الذين يقولون : ان الفلك معه بالزمان لم يتأخر عنه ، ويجعلونه مع ذلك مفعولا مقدوراً .

وأما كون المقدور متصلا بالقادر ، بحيث لا يكون بينهما انفصال ولـكنه عقبه ؛ فهذا ممـا يقوله اكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم . ويقولون : المؤثر التام يوجد اثره عقب تأثره . ويقولون : الموجب التام يستلزم وجود موجبه عقبه لا معه . فان الناس فى المؤثر التام على « ثلاثة اقوال »:

منهم من يقول : يجوز او يجب ان يكون أثره منفصلاً عنه ؛ فلا يكون المقدور الا متراخياً عن القادر ، والأثر متراخياً عن المؤثر ، كما يقول ذلك كثير من اهل الكلام وغيرهم .

ومنهم من يقول : بل يجوز او يجب ان يقارنه فى الزمان ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ، ووافقهم عليه بعض اهل الكلام فى العلة الفاعلية . فقالوا : ان معلولها يقارنها فى الزمان .

(والقول الثالث) : ان الاثر يتصل بالمؤثر التام لاينفصل عنه ، ولايقارنه فى الزمان ، فالقادر يجب ان يكون متقدماً على وجود المقدور لا ينفصل عنه .

واذا قال القائل: وجود القادر يجب ان يكون متقدماً على وجود المقدور قالوا : ان عنيت بالتقدم الانفصال فممنوع ؛ وان عنيت عدم المقارنة فمسلم ، ولكن لا نسلم المقارنة .

وذلك يتضح بالجواب التاسع : وهو ان يقال : قولك اما وجوب وجود القابل فلا يجب ان يكون متقدماً على وجود المقبول : فلم تذكر عليه دليلا . وهي قضية كلية سالبة ؛ وهي ممنوعة . بل المقبول قد يكون من الصفات اللازمة ؛ كالحياة والعلم والقدرة ، فيجب ان يقارن المقبول للقابل ؛ فلا يتقدم القابل على المقبول ، وقد يكون من الامور الاختيارية التى تحدث بقدرة الرب ومشيئته .

فهذه المقبولات هي مقدورة للرب ، وهي مع كونها مقبولة نوع من

المقدورات . وانت قد قلت : ان المقدور يجب ان يكون متـأخراً عن وجود المقدور ، وهـذا النوع من المقبولات مقدور ؛ فيجب على قولك ان يكون القابل لهذه : متقدماً على وجود المقبول .

ثم التقدم : إن عنيت به مع الانفصال والبينونة الزمانية : ففيه نزاع ، وان عنيت به المتقـدم ـــ وان كان المقدور المقبول متصلاً بالقادر القابل من غير برزخ بينهما ـــ فهذا لا ينازعك فيه احد من اهل الملل ، وجماهير العقلاء ؛ بل لا ينازعك فيه عاقل يتصور ما يقول ، فان المقدور الذي يفعله القادر الازلي بمشيئته : يمتنع ان يكون قديماً معه لم يتقدم القادر عليه .

ولهذا كان العقلاء قاطبة : على ان كل ما كان مقدوراً مفعولاً بالاختيار ، بل مفعولاً مطلقاً : لم يكن الا حادثاً كائناً بعد ان لم يكن .

(الجواب العاشر) : ان وجود الحوادث شيئاً بعد شيء ، ان كان ممـكناً كانت الذات قابلة لذلك ، وان كان ممتنعاً امتنـع ان تـكون قابلة له ؛ بل وان قيل ان القبول من لوازمها فهو مشروط بامكان المقبول ، فلم تزل قابلة لما يمكن وجوده دون ما يمتنع .

وهذا هو (الجواب الحادي عشر) : وهو أن يقال : الذات لم تزل قابلة ، لكن وجود المقبول مشروط بامكانه : فلم تزل قابلة لما يمكن وجوده ، لا لما لا يمكن وجوده .

(الوجه الثاني عشر) ان يقال : عمدة النفاة انه لو كان قابلاً لها في الازل : للزم وجودها او إمكان وجودها في الازل . وقرروا ذلك في «الطريقة المشهورة» بأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده .

وقد نازعهم الجمهور في هـذه « المقدمة » ونازعهم فيها الرازي ، والآمدي وغيرهما . وهم يقولون : كل جسم من الأجسام فانه لا يخلو من كل جنس من الاعراض عن واحد من ذلك الجنس ؛ لان القابل للشيء لا يخلو منـه ومن ضده ؛ فلذلك عدل من عدل الى ان يقولوا : لو كان قابلاً لها لـكان قبوله لها من لوازم ذاته ، وهذا يقتضي ان يفسر : لو كان قابلا للحوادث لم يخل من الحادث او من ضده . فقولهم : القابل للشيء : لا يخلو عن ضـده ، فقد يقال على هذه الطريقة : إن هذا يختص به لا بما سواه .

وقد يقال : هو عام ايضاً . فيقول لهم اصحـابهم : ما ذكرتموه في حقه منقوض بقبول سائر الموصوفات بما تقبـله ، فان قبولها لما تقبله ان كان من لوازم ذاتها لزم ان لا تزال قابلة له ، وان كان من عوارض الذات فهي قابلة لذلك القبول .

وحينئذ يلزم اما التسلسل وإما الانتهاء الى قابلية تـكون من لوازم الذات ؛ فيلزم ان يـكون كل ما يقبل شيئاً قبوله له من لوازم ذاته ، وليس الأمر كذلك فان الانسان وغيره من الموجودات يقبل صفات في حال دون حال .

وجواب هذا : ان المخـلوق الذي يقبل بعض الصفات في بعض الاحوال

لا بد ان يكون قد تغير تغيراً اوجب له قبـول ما لم يكن قابلا له ، كالانسان إذا كبر حصل له من قبول العلم والفهم : ما لم يكن قابلاً له قبل ذلك ؛ بخلاف من لم تزل ذاته على حال واحدة ثم قبل ما لم يكن قابلا ، فان هذا ممتنع .

فالذين يقولون : القابل للشيء يجب ان يكون قبـوله له من لوازم ذاته ؛ إن ادعوا ان كل جسم ، فانه يقبل جميع انواع الاعراض ، فانهم يقولون : هذا القبول من لوازم ذاته. ويقولون : لا يخلو الجسم من كل نوع من انواع الاعراض عن واحد من ذلك النوع ، ويكون ما ذكروه ــ من ان القبول من لوازم ذات القابل ـــ دليلاً لهم فى المسألتين ؛ وان لم يدعوا ذلك ، فانهم يقولون : الاجسام تتغير ، فتقبل فى حال ما لم تـكن قابلة له فى حالة أخرى ، ولا يحتاجون ان يقولوا القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده .

والذين قالوا : ان القابل للشيء لا يخـلو عنه وعن ضده . فيقال لهم : غاية هذا ان يكون لم تزل الحوادث قائمة به ، ونحن نلتزم ذلك وتحقيق ذلك :

(بالوجه الثالث عشر) . وهو ان يقال : هذا بعينه موجود فى القادر ؛ فان القادر على الشيء لا يخلو عنه وعن ضده ؛ ولهذا كان الامر بالشيء نهيـاً عن ضده ، والنهي عن الشيء امراً بأحد اضداده .

وقال الاكثرون : المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه . وقال : ان الترك امر وجودي : هو مطلوب الناهي . القادر على الاضـداد ؛ لو امكن خلوه عن

جميع الاضداد لكان اذا نهى عن بعض الاضداد لم يجب ان يكون مأموراً بشيء منها ؛ لامكان ان لا يفعل ذلك الضد ولا غيره من الاضداد .

فلما جعلوه مأموراً ببعضها : علم ان القادر على احد الضدين لا يخلو منه ومن ضده ، وحينئذ فاذا كان الرب لم يزل قادراً : لزم انه لم يزل فاعلاً لشيء او لضده ؛ فيلزم من ذلك انه لم يزل فاعلاً ، واذا امكن انه لم يزل فاعلاً للحوادث امكن انه لم يزل قابلاً لها . ويمكن ان يذكر هذا الجواب على وجه لا يقبل النزاع .

(الوجه الرابع عشر) : فيقال : ان كان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده فالقادر على الشيء لا يخلو عنه وعن ضده ؛ لان القادر قابل لفعل المقدور ، وان كان قبول القابل للحوادث يستلزم امكان وجودها فى الازل ، فقدرة القادر ازلية على فعل الحوادث ، يستلزم امكان وجودها فى الازل ؛ وان امكن ان يكون قادراً مع امتناع المقدور : امكن ان يكون قابلاً مع امتناع المقبول .

وان قيل : قبوله لها من لوازم ذاته : قيل قدرته عليها من لوازم ذاته . وحينئذ : فان كان دوام الحوادث ممكناً : امكن انه لم يزل قادراً عليها ، قابلاً لها ؛ وان كان دوامها ليس بممكن : فقد صار قبوله لها وقدرته عليها ممكناً بعد ان لم يكن . فان كان هذا جائزاً جاز هذا ، وان كان هذا ممتنعاً كان هذا ممتنعا ، وعاد الأمر فى « هذه المسألة » [الى] نفس القدرة على دوام الحوادث وهو

« الأصل المشهور » فمن قال به من أئمة السنة والحديث ، وانه لم يزل قادراً على ان يتكلم بمشيئته وقدرته ، ويفعل بمشيئته : جوز ذلك ، والتزم إمكان حوادث لا اول لها .

فكان ماحتج به أئمة « الفلاسفة » على قدم العالم : لا يدل على قدم شيء من العالم ؛ بل إنما يدل على اصول أئمة السنة والحديث ، المعتنين بما جاء به الرسول ، وكان غاية تحقيق معقولات المتكلمين والمتفلسفة : يوافق ويعين ويخدم ما جاءت به الرسل ، ومن لم يقل بذلك من المتكلمين — بل قال بامتناع دوام الحوادث — لم يكن عنده فرق بين قبوله لها وقدرته عليها .

وكان قول الذين قالوا — من هؤلاء — بأنه يتكلم بمشيئته وقدرته : كلاما يقوم بذاته اقرب الى المعقول والمنقول ممن يقول ان كلامه مخلوق ، او انه يقوم به كلام قديم ؛ من غير ان يمكنه ان يتكلم بقدرته ، او مشيئته . وكل قول يكون اقرب الى المعقول والمنقول : فانه اولى بالترجيح ، مما هو ابعد عن ذلك من الاقوال . والله تعالى اعلم .

فَصْــــل

قال الرازي : « الحجة الثالثة » قصة الخليل عليه الصلاة والســلام : (لا احب الآفلين) والافول عبارة عن التغير . وهــذا يدل على ان المتغير لا يكون إلها أصلاً . والجواب من وجوه :

(احدها) : أنا لا نسلم ان الأفول هو التغير ، ولم يذكر على ذلك حجة ؛ بل لم يذكر إلا مجرد الدعوى .

(الثانى) : ان هذا خلاف اجماع اهل اللغة والتفسير ؛ بل هو خلاف ما علم بالاضطرار من الدين ؛ والنقل المتواتر للغة والتفسير . فان «الافول » هو المغيب . يقال : افلت الشمس تأفُل وتأفِل افولا إذا غابت ، ولم يقل احد قط انه هو التغير ، ولا ان الشمس إذا تغير لونها يقال انها افلت ، ولا إذا كانت متحركة فى السماء يقال انها افلت ، ولا ان الريح إذا هبت يقــال انها افلت ولا ان الماء إذا جرى يقال انه افل ، ولا ان الشجر إذا تحرك يقال إنه افل ولا ان الآدميين إذا تكلموا او مشوا وعملوا أعمالهم يقال انهم افلوا ؛ بل ولا قال احد قط إن من مرض أو اصفر وجهه أو احمر يقال انه افل .

فهذا القول من اعظم الأقــوال افتراء على الله ، وعلى خليل الله ، وعلى

كلام الله عز وجل ، وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم المبلغ عن الله ، وعلى أمة محمد جميعاً ، وعلى جميع اهل اللغة ، وعلى جميع من يعرف معاني القرآن .

(الثالث) : ان قصة الخليل عليه السلام حجة عليكم ، فانه لما رأى كوكباً وتحرك الى الغروب فقد تحرك ؛ ولم يجعله آفلاً ، ولما رأى القمر بازغا رآه متحركا ؛ ولم يجعله آفلاً ؛ فلما رأى الشمس بازغة علم انها متحركة ؛ ولم يجعلها آفلة ، ولما تحركت الى ان غابت والقمر الى ان غاب لم يجعله آفلاً .

(الرابع) : قوله : ان الأفول عبارة عن التغير ؛ ان اراد بالتغير الاستحالة : فالشمس ، والقمر ، والكواكب لم تستحل بالمغيب ؛ وان اراد به التحرك : فهو لايزال متحركا . وقوله : (فلما افل) دل على أنه يأفل تارة ولايأفل أخرى . فان (لما) ظرف يقيد هذا الفعل بزمان هـذا الفعل ، والمعنى انه حين افل (قال : لا احب الآفلين) ؛ فانما قال ذلك حين افوله .

وقوله : (فلما افل) دل على حدوث الأفول ، وتجدده ؛ والحركة لازمة له ؛ فليس الأفول هو الحركة ، ولفظ التغير والتحرك مجمل . ان اريد به التحرك او حلول الحوادث : فليس هو معنى التغير فى اللغة ، وليس الأفول هو التحرك ولا التحرك هو التغيير ؛ بل الأفول اخص من التحرك ، والتغير اخص من التحرك .

وبين التغير والأفول عموم وخصوص . فقد يكون الشيء متغيراً غير

آفل، وقد يكون آفلاً غير متغير ، وقد يكون متحركا غير متغير ، ومتحركا غير آفل .

وان كان التغير اخص من التحرك على احــد الاصطلاحين : فان لفظ الحركة قد يراد بها الحركة المكانية ، وهذه لا تستلزم التغير . وقد يراد به اعم من ذلك ، كالحركة في الكيف والكم ؛ مثل حركة النبات بالنمو ، وحركة نفس الانسان بالمحبة ، والرضا ، والغضب ، والذكر .

فهذه الحركة قد يعبر عنهــا بالتغير ، وقد يراد بالتغير فى بعض المواضع الاستحالة .

ففي الجملة : الأحتجاج بلفظ التغير إن كان سمعياً ، فالأفول ليس هو التغير ؛ وان كان عقلياً . فان اريد بالتغير ـ الذي يمتنع على الرب ـ محل النزاع : لم يحتج به وإن اريد به مواقع الاجماع فلا منازعة فيه .

وافسد من هذا : قول من يقول : الأفول هو الامكان ، كما قاله « ابن سينا » ان الهوي فى حضيرة الامكان افول بوجه ما ؛ فانه يلزم على هــذا ان يكون كل ما سوى الله آفلاً ، ولا يزال آفلاً ، فان كل ما سواه ممكن ، ولا يزال ممكناً . ويكون الأفول وصفاً لازماً لـكل ماسوى الله ؛ كما ان كونه ممكن وفقير الى الله وصف لازم له .

وحينئذ : فتـكون الشمس ، والقمر ، والـكواكب : لم تزل ولا تزال آفلة

وجميع مافى السموات والأرض ، لا يزال آفلاً . فكيف يصح قوله مع ذلك : (فلما آفل قال لا احب الآفلين) ؟

وعلى كلام هؤلاء المحرفين لكلام الله تعالى ، وكلام خليله ابراهيم صلى الله عليه وسلم عن مواضعه : هو آفل قبل ان يبزغ ، ومن حين بزغ ، والى ان غاب .

وكذلك جميع ما يرى وما لا يرى فى العالم آفل ، والقرآن بين انه لما رآها بازغة قال : (هذا ربي) فلما آفلت بعد ذلك . قال : (لا احب الآفلين) والله اعلم .

وَقال رحمه الله تعالى

فصـــل

فيه قاعدة شريفة

« وهي ان جميع ما يحتج به المبطل من الأدلة الشرعية والعقلية انما تدل على الحق؛ لاتدل على قول المبطل» . وهذا ظاهر يعرفه كل احد ؛ فان الدليل الصحيح لا يدل إلا على حق ، لا على باطل .

يبقى الكلام فى اعيان الأدلة ، وبيان انتفاء دلالتها على الباطل ، ودلالتها على الحق : هو تفصيل هذا الاجمال .

والمقصود هنا شيء آخر ، وهو : ان نفس الدليل الذى يحتج به المبطل هو بعينه اذا اعطى حقه ، وتميز ما فيه من حق وباطل ، وبين ما يدل عليه ، تبين انه يدل على فساد قول المبطل المحتج به فى نفس ما احتج به عليه ، وهذا عجيب ! قد تأملته فيما شاء الله من الأدلة السمعية فوجدته كذلك !!! .

والمقصود هنا بيان ان « الأدلة العقلية » التى يعتمدون عليها فى الاصول والعلوم الكلية والالهية هي كذلك . فاما « الادلة السمعية » فقد ذكرت من هذا

اموراً متعددة مما يحتج به الجهمية ، والرافضة وغيرهم ، مثل احتجاج الجهمية نفاة الصفات بقوله : (قل هو الله أحد. الله الصمد) وقد ثبت فى غير موضع انها تدل على نقيض مطلوبهم وتدل على الاثبات .

وهذا مبسوط فى غير موضع فى الرد على الجهمية يتضمن الكلام على تأسيس اصولهم ، التي جمعها ابو عبد الله الرازى في مصنفه الذى سماه « تأسيس التقديس » ؛ فانه جمع فيه عامة حججهم ، ولم ار لهم مثله .

وكذلك احتجاجهم على نفى الرؤية بقوله : (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) ؛ فانها تدل على اثبات الرؤية ونفي الاحاطة . وكذلك الاحتجاج بقوله : (ليس كمثله شيء) ونحو ذلك ، وكذلك احتجاج الشيعة بقوله : (إنما وليكم الله ورسوله والذين امنوا) ، وبقوله : « اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى؟ » ونحو ذلك هي دليل على نقيض مذهبهم ، كما بسط هذا فى كتاب « منهاج اهل السنة النبوية » فى الرد على الرافضة . ونظائر هذا متعددة .

والمقصود هنا « الادلة العقلية » ؛ فان كل من له معرفة يعرف ان السمعيات انما تدل على اثبات الصفات .

واما الرافضة فعمدتهم السمعيات ، لكن كذبوا احاديث كثيرة جدا راج كثير منها على اهل السنة ، وروى خلق كثير منها احاديث ، حتى عسر تميز الصدق من الكذب على اكثر الناس ، الاعلى أئمة الحديث العارفين بعلله متناً وسنداً .

كما ان الجهمية أتوا بحجج عقلية اشتبهت على أكثر الناس وراجت عليهم الا على قليل ممن لهم خبرة بذلك .

والكلام على احاديث الرافضة وبيان الفرقان بين الحديث الصدق والكذب مذكور فى غير هذا الموضع كالرد على الرافضة .

والمقصود هنا الكلام على « الادلة العقلية » التي يحتج بها المبطل من الجهمية نفاة الصفات ، ومن الممثلة الذين يمثلونه بخلقه ، وعلى الادلة التي يحتج بها القدرية النافية ، والقدرية المجبرة الجهمية ؛ فان هذين (الاصلين) : وهما « الصفات » و « القدر » — ويسميان التوحيد والعدل — هما اعظم واجل ما تكلم فيه فى الاصول ، والحاجة إليهما اعم ، ومعرفة الحق فيهما انفع من غيرهما ، بل وكذلك بسائر ما يحتج به فى اصول الدين من الحجج العقلية والسمعية .

واصل ذلك الكلام فى افعال الرب تعالى واقواله فى « مسألة حدوث العالم » وفى « مسألة القرآن ، وكلام الله » .

فنقول : اذا تدبر الخبير ما احتج به من يقول : ان القرآن قديم — كالأشعرى واتباعه ، ومن وافقهم : كالقاضي ابى يعلى واتباعه ، وابى المعالي ، وابى الوليد الباجي ، وابى منصور الماتريدى ، وغيرهم من الحنبلية ، والشافعية ، والمالكية ، والحنفية — لم توجد عند التحقيق تدل الا على مذهب السلف والأئمة الذى يدل عليه الكتاب والسنة .

وكذلك اذ تدبر ما يحتج به من يقول : ان القرآن مخلوق . انما يدل على قول السلف والأئمة .

اما (الأول) : فلأن عمـدة القائلين بقدم الـكلام من الأدلة العقلية (حجتان) عليهمـا اعتماد الأشعري واصحابه ومن وافقهم : كالقاضي ابي يعلى وابي الحسن بن الزاغوني وامثالهما ، وهذه هي عمدة أئمة النظار كابن كلاب ، والأشعري ؛ والقلانسي ، وامثالهم ، فى نفس الأمر من العقليات . وهي عمدة من لا يعتمد فى الأصول فى مثل هذه المسألة وامثـالها الا على العقليات : كأبى المعالي ومتبعيه .

(الحجة الاولى) : انه لو لم يكن الـكلام قديما للزم ان يتصف فى الأزل بضد من اضـداده : إما السكوت وإما الخرس ، ولو كان أحد هذين قديماً لامتنـع زواله ، وامتنع ان يكون متـكلما فيما لا يزال ، ولمـا ثبت انه متـكلم فيما لم يزل ثبت انه لم يزل متـكلما ، وايضاً فالخرس آفة ينزه الله عنها .

و (الحجة الثـانية) : انه لو كان مخلوقا لـكان قد خلقه اما فى نفسه ، او فى غيره ، او قائمـاً بنفسه ، و (الاول) ممتنـع لانه يلزم ان يكون محلاً للحوادث ، و (الثانى) باطل لانه يلزم ان يكون كلاماً للمحل الذي خلق فيه ، و (الثـالث) باطل لأن الـكلام صفة والصفة لا تقوم بنفسها . فلما بطلت الاقسام الثلاثة تعين انه قديم .

فيقال : اما (الحجة الأولى) فهي تدل على مذهب السلف ، وانه لم يزل متكلما

اذا شاء وكيف شاء ، فيدل على ان نوع الكلام قديم ، لا على انه لم يتكلم بمشيئته وقدرته ، وان الكلام شيء واحد هو قديم .

وكذلك احتجاج « الفلاسفة » القائلين بقدم العالم على قدم الفاعلية ، انما يدل على مذهب السلف ايضاً ، فهؤلاء الذين احتجوا على قدم مفعوله المعين — وهو الفلك — والذين احتجوا على قدم كلامه المعين ، كل ما احتجوا به من دليل صحيح فانه لا يدل على مطلوبهم ، بل انما يدل على مذهب السلف المتبعين للرسول ، فتبين ان « الأدلة العقلية » الصحيحة من جميع الطوائف انما تدل على تصديق الرسول وتحقيق ما اخبر به لا على خلاف قوله ، وهي من آيات الله الدالة على تصديق الأنبياء التى قال الله فيها : (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) ، وهي من الميزان الذي انزله الله تعالى .

وكذلك ادلة « المعتزلة والكرامية » وغيرهما كما سنذكره ان شاء الله ؛ اذ « المقصود هنا » الكلام على ما تعتمد عليه أئمة النظار من الأشعرية ونحوهم ، والفلاسفة ونحوهم ، وهاتان الطائفتان كل طائفة تقابل الأخرى بالمشرق والمغرب ؛ وكثير من الناس مع هؤلاء تارة ومع الأخرى تارة : كالغزالي ، والرازي ، والآمدي ونحوهم .

والمقصود هنا بيان دلالة « الأدلة العقلية » على مذهب السلف الذي جاء به الكتاب والسنة . فنقول : —

اما (الحجة الاولى) وهي قولهم : لو لم يكن متكلما فى الازل لكان متصفاً بضده إما السكوت ، واما الخرس ؛ لانه حي ، والحي اذا لم يكن متكلما كان

ساكتاً او اخرس، كما انه اذا لم يكن سميعاً كان أصم . واذا لم يكن بصيراً كان أعمى، ولأن ذاته قابلة للكلام والقابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، هكذا يحتجون له .

وقد نوزعوا فى ذلك، وخالفهم العقلاء ، حتى أصحابهم المتأخرون : مثل الرازي ، والآمدي ؛ فان اولئك ادعوا ان الجسم لما كان قابلاً للأعراض لم يخل من كل نوع من انواع الاعراض من بعضها ، وقالوا : ان الهواء له طعم ولون وريح فخالفهم الجمهور .

لكن تقرير «الحجة» بأن يقال : لأن الرب تعالى إذا كان قابلاً للاتصاف بشيء لم يخل منه ؛ او من ضده .

او يقال : بأنه اذا كان قابلاً للاتصاف بصفة كمال لزم وجودها له ؛ لان ما كان الرب قابلا له لم يتوقف وجوده له على غيره ؛ فان غيره لا يجعله لا متصفاً ولا فاعلاً ؛ بل ذاته وحدها هي الموجبة لما كان قابلاً له ، واذا كانت ذاته هي الموجبة لما هو قابل له وذاته واجبة الوجود كان المقبول واجب الوجود له ، وهو اذا قدر انه قابل للضدين لم يخل من احدهما ؛ لانه لو خلا من أحدهما لكان وجود احدهما له متوقفاً على سبب غير ذاته ؛ فان التقدير انه قابل له ووجود المقبول له ممكن ، وقد عرف انه لا يتوقف على غيره ، وان لم يكن موجداً له ولم تكن ذاته موجبة له ، وإلا امتنع وجوده ؛ فان غيره لا يجعله موجوداً له ، واذا لم يوجد ــ لا بنفسه ولا بغيره ــ كان ممتنعاً ، والتقدير انه ممكن ؛ فما كان ممكناً له كان واجباً له .

فاذا قررت « الحجة » على هذا الوجه لم يحتج ان يقال : كل قابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ؛ فان هـذه الدعوى الكلية باطلة ؛ بل يدعى ذلك فى حق الله خاصة ؛ لما ذكر من الدليل والفرق بينه وبين غيره ؛ فان غيره إذا كان قابلاً للشيء كان وجود القبول فيه من غيره وهو الله تعالى ، واحداث الله لذلك القبول لا يجب ان يكون مقارنا للقابل ؛ بل يجوز ان يتوقف على شروط يحدثها الله وعلى موانع يزيلها ، فوجود القبـول هنا ليس منه بل من غيره ؛ فلم تـكن ذاته كافية فيه ، واما الرب تعالى فلا يفتقر شيء من صفاته وافعاله على غيره ؛ بل هو الأحد الصمد المستغني عن كل ما سواه ، وكل ماسواه مفتقر إليه مصنوع له ؛ فيمتنع ان يكون الرب مفتقراً اليه ؛ فان ذلك هو « الدور القبلى » الممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء .

فهذا تقرير هذه الحجة الدالة على « قدم الـكلام » ، وانه لم يزل متـكلما ؛ وهي تدل ايضا على قدم جميع صفاته ، وان ذاته القـديمة مستلزمة لصفات الـكمال الممكنة ، فـكل صفة كمال لا نقص فيه فان الرب يتصف بها ، واتصافه بها من لوازم ذاته ، ولم يزل موصـوفا بصفات الـكمال ، وذاته هي المستلزمة لصفات كماله ، لا يجوز ان يحتاج فى ثبوت صفات الـكمال له الى غيره ، والـكلام صفة كمال ؛ فان من يتـكلم اكمل ممن لا يتكلم ، كما ان من يعلم ويقدر اكمل ممن لا يعلم ولا يقدر ، والذي يتـكلم بمشيئته وقدرته اكمل ممن لا يتـكلم بمشيئته وقدرته ، واكمل ممن تـكلم بغير مشيئته وقدرته ان كان ذلك معقولا .

ويمكن تقريرها على اصول السلف بأن يقال : اما ان يكون قادراً على

الـكلام او غير قادر ؛ فان لم يكن قادراً فهــو الأخرس ، وان كان قادراً ولم يتـكلم فهو الساكت .

واما « الـكلابية » فالـكلام عندهم ليس بمقدور ، فلا يمكنهم ان يحتجوا بهذه . فيقال : هذه قد دلت على قدم الـكلام ، لـكن مدلولها قدم كلام معين بغير قدرته ومشيئته ؟ ام مدلولها أنه لم يزل متـكلما بمشيئته وقدرته ؟ و (الأول) قول الـكلابية ، و (الثاني) قول السلف والأئمــة واهل الحديث والسنة. فيقال : مدلولها (الثاني) ؛ لا (الأول) لأن اثبــات كلام يقوم بذات المتـكلم بدون مشيئته وقدرته غـير معقول ولا معلوم ، والحـكم على الشيء فرع عن تصوره .

فيقال للمحتج بها لا انت ولا احد من العقلاء يتصور كلاما يقوم بذات المتـكلم بدون مشيئته وقدرته.، فـكيف تثبت بالدليل المعقول شيئا لا يعقل .

وايضا فقولك «لو لم يتصف بالـكلام لاتصف بالخرس والسكوت». انما يعقل فى الـكلام بالحروف والأصوات : فان الحي إذا فقدها لم يكن متـكلما ، فاما ان يكون قادراً على الـكلام ولم يتـكلم ، وهو السـاكت . واما ان لا يكون قادراً عليه وهو الأخرس .

واما ما يدعونه من « الـكلام النفساني » فذاك لا يعقل ان من خلا عنه كان ساكتا او اخرس ، فلا يدل بتقدير ثبوته [على] ان الخالي عنه يجب ان يكون ساكتا او اخرس .

وايضاً : فالكلام القديم « النفسانى » الذي اثبتموه لم تثبتوا : ما هو ؟ بل ولا تصورتموه ، وإثبات الشيء فرع تصوره ، فمن لم يتصور ما يثبته كيف يجوز ان يثبته ؟ ولهذا كان ابو سعيد بن كلاب - رأس هذه الطائفة وإمامها فى هذه المسألة - لا يذكر فى بيانها شيء يعقل ، بل يقول : هو معنى يناقض السكوت والخرس .

والسكوت والخرس إنما يتصوران اذا تصور الكلام ؛ فالساكت هو الساكت عن الكلام ، والاخرس هو العاجز عنه ، او الذي حصلت له آفة فى محل النطق تمنعه عن الكلام ، وحينئذ فلا يعرف الساكت والأخرس حتى يعرف الكلام ، ولا يعرف الكلام حتى يعرف الساكت والاخرس .

فتبين أنهم لم يتصوروا ماقالوه ولم يثبتوه ؛ بل هم فى الكلام يشبهون النصارى فى الكلمة وما قالوه فى « الاقانيم » و « التثليث » و « الاتحاد » فأنهم يقولون مالا يتصورونه ولا يبينونه ، و «الرسل» عليهم السلام اذا اخبروا بشيء ولم تتصوره وجب تصديقهم .

واما مايثبت بالعقل فلا بد ان يتصوره القائل به والا كان قد تكلم بلا علم ، فالنصارى تكلم بلا علم ؛ فكان كلامهم متناقضاً ولم يحصل لهم قول معقول ؛ كذلك من تكلم فى كلام الله بلا علم كان كلامه متناقضاً ولم يحصل له قول يعقل ؛ ولهذا كان مما يشنع به على هؤلاء أنهم احتجوا فى اصل دينهم ومعرفة حقيقة الكلام - كلام الله ، وكلام جميع الخلق - بقول شاعر نصرانى يقال له الاخطل :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقد قال طائفة : انِ هذا ليس من شعره ، وبتقدير ان يكون من شعره فالحقائق العقلية ، او مسمى لفظ الكلام الذي يتكلم به جميع بنى آدم لا يرجع فيه الى قول الف شاعر فاضل. دع ان يكون شاعراً نصرانياً اسمه الاخطل ، والنصارى قد عرف انهم يتكلمون فى كلمة الله بما هو باطل ، والخطل فى اللغة هو الخطأ فى الكلام ، وقد انشد فيهم المنشد :

قبحاً لمن نبــذ القرآن وراءه فاذا استدل يقول قال الاخطل

ولما احتج الكلابية بهذه الحجة ، عارضتهم المعتزلة فقالوا : الكلام عندنا كالفعل عندنا وعندكم ، وهو فى الازل عندنا جميعاً لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً ، ولا نقول نحن وانتم : كان فى الازل عاجزاً أو ساكتاً ، فكما انه لم يكن فاعلاً ولا يوصف بضد الفعل وهو العجز او السكوت ، فكذلك لم يكن متكلما ولا يوصف بضد الكلام وهو السكوت أو الخرس .

فاذا قال هؤلاء للمعتزلة والجهمية : الفعل لا يقوم به عندنا وعندكم ، والكلام يقوم به ، فكان كالصفات ، منعتهم المعتزلة ذلك ، وقالوا : الكلام عندنا كالفعل لايقوم به لا هذا ، ولا هذا . فاذا قالوا : لو لم يقم به الكلام لقام بغيره وكان الكلام صفة لذلك الغير ، انتقلوا الى « الحجة الثانيــة » ولم يمكن تقرير الاولى الا بالثانية ؛ فكان الاستدلال بالاولى وجعلها « حجة ثانية » باطلاً ؛ ولهــذا أعرض عنه كثير من متأخريهم . وانما اعتمدوا على « الثانية » كأبى المعالي واتباعه .

وهذا السؤال لا يلزم السلف ؛ فانهم اذا قالوا : الكلام كالفعل وهو فى الأزل لم يكن فاعلاً لا عندنا ولا عندكم ، منعهم السلف وجمهور المسلمين هذا ، وقالوا : بل لم يزل خالقاً فاعلاً ، كما عليه السلف وجمهور طوائف المسلمين . وهو الذي ذكره اصحاب ابن خزيمة مما كتبوه له وكانوا « كلابية » فاما ان يكون هذا قول ابن كلاب ، او قول طائفة من اصحابه ، وبهذا تستقيم لهم هذه الحجة ، والا فمن سلم انه صار فاعلاً بعد ان لم يكن كانت هذه الحجة منتقضة على اصله ، وقال منازعوه : الكلام فى مقاله كالكلام فى فعاله .

والقول بأن الخلق غير المخلوق وانه فعل يقوم بالرب هو قول اكثر المسلمين : هو قول « الحنفية » واكثر « الحنبلية » واليه رجع القاضي ابو يعلى اخيراً ، وهو الذي حكاه البغوي عن اهل السنة ، وهو الذي ذكره ابو بكر الكلاباذي عن « الصوفية » وذكره فى كتاب « التعرف لمذهب التصوف » ، وهو الذي ذكره البخاري فى كتاب « افعال العباد » اجماعاً من العلماء ، وهو الذي ذكره ابن عبد البر وغيره عن اهل السنة .

لكن الفعل : هل هو شيء واحد قديم كالارادة ؟ أوهو حادث بذاته ؟ أوهو نوع لم يزل متصفاً به .

فيه ثلاثة اقوال للمسلمين . وكلهم متفقون على ان كل ما سوى الله محدث مخلوق ، كما تواتر ذلك عن الانبياء ودلت عليه الدلائل العقلية والقول بأن مع الله شيئاً قديماً تقدمه من مفعولاته ـ كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ـ باطل عقلاً وشرعاً ، كما قد بسط فى مواضع .

فان قيل : اذا قلتم : لم يزل متكلماً بمشيئته لزم وجود كلام لا ابتداء له ، واذا لم يزل متكلما وجب ان لا يزال كذلك ؛ فيكون متكلماً بكلام لا نهاية له ، وذلك يستلزم وجود مالا يتناهى من الحوادث ، فان كل كلمة مسبوقة بأخرى فهي حادثة ، ووجود مالا يتناهى محال . قيل له : هذا الاستلزام حق ، وبذلك يقولون : إن كلمات الله لا نهاية لها ، كما قال تعالى : (قل : لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا) .

وأما قولهم : وجود مالا يتناهى من الحوادث محال ، فهذا بناء على دليلهم الذي استدلوا به على حدوث العالم وحدوث الأجسام ، وهو أنها لا تخلو من الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وهذا الدليل باطل عقلاً وشرعا ، وهو اصل الكلام الذي ذمه السلف والأئمة ، وهو اصل قول الجهمية نفاة الصفات ، وقد تبين فساده فى مواضع .

ولكن سنبين إن شاء الله ان هذا الدليل إذا ميز بين حقه وباطله فانه يدل على حدوث ما سوى الله ــ وعلى مذهب السلف ــ وكان غلطة منهم ، وقولهم : كل ما لا يخلو من الحوادث ــ اي من الممكنات المفتقرة ــ فهو حادث ، فاخذوا هذا « قضية كلية » وقاسوا فيها الخالق على المخلوق قياساً فاسدا ، كما أن أولئك قالوا : القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده اخذوها « قضية كلية » .

والغلط فى « القياس » يقع من تشبيه الشيء بخلافه ، واخذ القضية الكلية باعتبار القدر المشترك من غير تمييز بين نوعيها ، فهــذا هو « القياس الفاسد »

كقياس الذين قالوا انما البيع مثل الربا، وقياس إبليس، ونحو ذلك من الأقيسة الفاسدة، التي قال فيها بعض السلف: اول من قاس ابليس، وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاييس، يعني: قياس من يعارض النص ومن قاس قياساً فاسداً، وكل قياس عارض النص فانه لا يكون الا فاسداً، واما القياس الصحيح فهو من الميزان الذي انزله الله، ولا يكون مخالفاً للنص قط، بل موافقاً له.

ومن هنا يظهر أيضاً: ان ما عند المتفلسفة من الأدلة الصحيحة العقلية فانما يدل على مذهب السلف ايضاً؛ فان عمدتهم في «قدم العالم» على ان الرب لم يزل فاعلاً، وانه يمتنع ان يصير فاعلاً بعد ان لم يكن، وان يصير الفعل ممكناً له بعد ان لم يكن، وانه يمتنع ان يصير قادراً بعد ان لم يكن، وهذا وجميع ما احتجوا به انما يدل على قدم نوع الفعل؛ لا يدل على قدم شيء من العالم لا فلك ولا غيره.

فاذا قيل: انه لم يزل فاعلا بمشيئته وقدرته، وان الفعل من لوازم الحياة ـ كما قال ذلك من قاله من أئمة السنة ـ كان هذا قولاً بموجب جميع أدلتهم الصحيحة العقلية، وكان هذا موافقاً لقول السلف: لم يزل متكلماً اذا شاء. فلم يزل متكلماً اذا شاء، فاعلاً لما يشاء.

وجميع ما احتج به الكلابية، والأشعرية، والسالمية وغيرهم، على قدم الكلام انما يدل على انه لم يزل متكلماً اذا شاء، لا يدل على قدم كلام بلا مشيئة، ولا على قدم كلام معين، بل على قدم نوع الكلام.

وجميع ما يحتج به الفلاسفة على قدم الفاعلية انما يدل على انه لم يزل فاعلاً لما يشاء ؛ لا يدل على قدم فعل معين ، ولا مفعول معين ؛ لا الفلك ولا غيره .

والغلط انما نشأ بين الفريقين من اشتباه النوع الدائم بالعين المعينة ، ثم ان اولئك قالوا : يمتنع قدم نوع الحركة والفعل لامتناع حوادث لا أول لها ؛ فأبطلوا كون الرب لم يزل متكلماً بمشيئته ، ولم يزل فاعلاً بمشيئته ؛ بل يلزمهم انه لم يكن قادراً على الفعل ثم صار قادراً ، ولم يكن ايضاً قادراً على الكلام بمشيئته . ثم منهم من يقول : صار قادراً على الكلام بمشيئته بعد ان لم يكن : كالكرامية ؛ ومنهم من يقول لم يصر قادراً على الكلام ولا يمكنه الكلام بمشيئته قط ، وهم الكلابية ؛ ومن وافقهم من الأشعرية ، والسالمية .

واما « الفلاسفة » فقالوا ما قاله مقدمهم أرسطو . فكل من قال : ان « جنس الحركة » حدثت بعد ان لم تكن ، فانه مكابر لعقله وقالوا يمتنع ذلك فى جنس الحوادث بعد أن لم تكن بلا سبب حادث ، والعلم بذلك ضروري .

فيقال لهم : هذا يدل على أنه لم يزل هذا النوع موجودا ، لا يدل على قدم عين حركة الفلك ، وكذلك القول فى الزمان والجسم ؛ فان ادلتهم تقتضي انه لم يزل موجوداً : حركة وقدرها وهو الزمان ؛ وفاعلها هو الذي يسمونه الجسم ؛ لكن لا يقتضي قدم شيء بعينه . فاذا قيل : ان رب العالمين لم يزل متكلماً بمشيئته فاعلاً لما يشاء ؛ كان نوع الفعل لم يزل موجوداً و قدره وهو الزمان موجودا ؛ لكن أرسطو واتباعه غلطوا حيث ظنوا أنه لا زمان [الا] قدر حركة الفلك وانه لا حركة فوق الفلك ولا قبله ؛ فتعين ان تكون حركته ازلية .

وهذا ضلال منهم عقلاً وشرعاً . فلا دليـــل يدل على امتناع حركة فوق الفلك وقبل الفلك ، ودليلهم على انشقاق الفلك فى غاية الفساد كما قد بسط فى موضع آخر ، وكذلك قوله : انه لا بد لـكل حركة من محرك غير متحرك ، فى غاية الفساد كما قد بسط فى موضعه .

والمقصود هنا التنبيه على ان خلاصة ما عند هؤلاء الذين يقال : انهم أئمة المعقولات من أئمة الـكلام والفلسفة ؛ انما يدل على قول السلف واهل السنة المتبعين للـكتاب والسنة ؛ فالادلة الصحيحة التى عندهم انما تدل على هذا ، ولكن التبس عليهم الحق بالباطل ؛ كما ان اهل الـكتاب لبسوا الحق بالباطل ، وما عندهم من الحق موافق ما جاء به الرسول الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والانجيل ؛ لا يخالف ذلك ، فالادلة السمعية التى جاءت بها الانبياء لا تتناقض ؛ وكذلك الادلة الصحيحة العقلية ، ولا تتناقض السمعيات والعقليات والله أعلم .

فصل

وقد سلك طائفة من أئمة النظار ــ اهل للمعرفة بالكلام والفلسفة ــ ان يجمعوا بين ادلة هؤلاء وادلة هـؤلاء ، ورأوا ان هذا غاية للمعرفة ، وسموا « الجواب » الذي اجابوا به الفلاسفة عن حججهم « الجواب الباهر » فوافقوا كل واحدة من الطائفتين فأخطؤا وتناقضوا لما جمعوا بين خطأ الطائفتين . فكان قولهم ينقض بعضه بعضاً ؛ إذ كان خطأ الطائفتين متناقضاً غاية التناقض .

واما ما اصابت فيه كل واحدة من الطائفتين ؛ فلو جمعوا بينهما لكان ذلك موافقاً للأدلة السمعية التى اخبرت بها الرسل وللأدلة العقلية ، كالأدلة التى دلت عليها الرسل ، لكن هؤلاء خرجوا عن موجب الأدلة السمعية والعقلية مع ظنهم نهاية التحقيق ، ولهم بذلك اسوة بكل واحدة من الطائفتين ؛ فانها مخالفة لموجب الأدلة السمعية والعقلية ، وانما الحق هو ماتصادقت عليه الأدلة السمعية والعقلية ، وهو الذي عليه سلف الأمة وأئمتها ، متلقين له عن الرسول صلى الله عليه وسلم من جهة خبره ، ومن جهة تعليمه وبيانه للأدلة العقلية .

مع ان هؤلاء يزعمون ان الرسل لم يبينوا هذه المسألة ، كما ذكر ذلك

الرازي فى « اول المطالب العالية » فزعموا انهم لم يثبتوا بها خبراً فضلاً عن بيان الأدلة العقلية المصدقة لخبرهم .

وقد تكلمنا على فساد ما ذكره في ذلك في غير هذا الموضع ، والمقصود هنا : التنبيه على طريقة هؤلاء الذين سلكوا مسلك الجمع بين ادلة هؤلاء وادلة هؤلاء ، وزعموا انهم اصحاب « الجواب الباهر » وهذه الطريقة قد ذكرها الرازي فى كتبه ورجحها ، واخذها عنه الأرموي ، وذكرها فى كتاب الأربعين واخذها عنه القشيري المصري ، وهذا القول يشبه مذهب الحرنانيين القائلين بالقدماء الخمسة ، الذي نصره محمد بن زكريا الرازي وصنف فيه .

و « الرازي » يقوي هذا المذهب فى مجمله وغيره ، وان كان مذهبا متناقضا كما بين فساده محمد بن زكريا البلخي ، وابو حاتم صاحب « كتاب الزينة » وغيرهما لكن بين مذهب الحرنانيين وبين مذهب هؤلاء فرق كما سنبينه ان شاء الله .

قال هؤلاء : المتكلمون انما اقاموا الأدلة على حدوث الأجسام ، فانها هي التى بينوا انها لا تخلوا من الحوادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث دائمة لا ابتداء لها . قالوا : ولم يذكر المتكلمون دليلاً على نفي موجود سوى الاجسام وسوى الصانع ، والفلاسفة اثبتوا موجودات غير ذلك وهي العقول والنفوس . قالوا : والمتكلمون لم يقيموا دليلاً على انتفائها ، ودليلهم على الحدوث لم يشملها .

قالوا: و « الفلاسفة » لم يقيموا دليلاً على قدم الأجسام؛ بل اقاموا الأدلة على ان الرب لم يزل فاعلاً ولم تزل الحركة والزمان موجودين. وعمدتهم ان الاول مستجمع لجميع شروط الفاعلية فى الأزل، فيجب اقتران الفعل به.

وقالوا: إنه يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث؛ ويمتنع ان الرب لم يزل معطلاً عن الفعل، ثم وجد الفعل بلا سبب حادث، ويمتنع ان يصير قادراً بعد ان لم يكن قادراً، ويمتنع ان يصير الفعل ممكنا بعد ان كان ممتنعا بلاسبب حادث؛ فينتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتى.

وقالوا: كلما لابد منه فى كون الفاعل فاعلاً ان وجد فى الأزل لزم وجود الفعل؛ فانه ان لم يوجد بقي متوقفا على شرط آخر؛ ونحن قلنا: كلما لابد منه فى كون الفاعل فاعلاً قد وجد فى الأزل، وان قيل: قد وجد كلما لابد منه من كون الفاعل فاعلاً، ومع هذا لم يوجد الفعل؛ ثم وجد بعد ذلك بلاسبب لزم ترجيح وجود الممكن على عدمه بغير مرجح تام؛ فان المرجح التام يجب ان يقترن به الرجحان، وان لم يقترن به الرجحان: فان كان الفعل ممكن الوجود والعدم؛ والممكن يفتقر الى المرجح، فما دام ممكن الوجود والعدم فلا بد له من مرجح؛ وإذا حصل المرجح التام وجب وجوده ولم يبق حينئذ ممكن الوجود والعدم.

قال هؤلاء: فهذا عمدة هؤلاء الفلاسفة. واصله ان الحادث لا بد له من سبب حادث، وحدوث حادث بدون سبب حادث ممتنع فى بداية العقول.

ولهذا لما اجابهم المتكلمون عن هذا بأجوبة متعددة كانت كلها فاسدة مثل قول بعضهم : المرجح هو العلم ، وقول بعضهم هو الارادة ؛ وقول بعضهم : المرجح مجرد كونه قادرا ؛ وقول بعضهم : المرجح امكان الفعل بعد امتناعه ؛ لامتناعه فى الأزل ، ونحو ذلك . فقالوا: هذه الأجوبة باطلة لوجهين:

(احدها) : ان جميع ما ذكر ان كان موجودا فى الأزل فقد دخل فى القسم الأول ، وان لم يكن موجودا فى الأزل فقد دخل فى القسم الثاني ؛ وقد قلنا : إن جميع الأمور المعتبرة فى التأثير إن كانت أزلية لزم كون الأثر ازليا ، وان كان بعضها غير أزلي ثم حدث بعد ذلك لزم رجحان وجود الممكن على عدمه بلا مرجح ، وحدثت الحوادث بلا محدث ؛ فانه لو احدث تمام المؤثر به ولم يكن المؤثر تاما فى الأزل : حدث ذلك بلا سبب .

و « الوجه الثاني » : ان نسبة القدرة والارادة والعلم ونفس الأزل الى وقت حدوث العالم كنسبته الى ما قبل ذلك وما بعد ذلك ، فيمتنع ان تكون هذه هي الموجبة لوجوده فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده .

قال الرازي فى « كتابه الكبير » : والجواب الباهر ان نقول : كانت النفس أزلية ،وهي متحركة دائما ؛ ثم حصل من تلك الحركات المتعاقبة صفة مخصوصة كانت هي سبب حدوث الأجسام ، فبهذا ثبت السبب الحادث الموجب لاختصاص ذلك الوقت بحدوث الأجسام فيه ، وعلى هذا فالأجسام حادثة وهو موجب ادلة المتكلمة ، والفاعل لم يزل فاعلاً لقدم النفس المعلولة له ؛ وهو موجب ادلة

الفلاسفة . وقد يقولون : مقدار حركتها هو الزمان ، فقلنا بموجب قدم نوع الحركة والزمان مع حدوث الاجسام .

فهذا قول هؤلاء المتبعين للطائفتين .

وقد قلنا : انهم اتبعوا كل طائفة فيما اخطأت فيه ، واما تناقضهم فلأن المتكلمين انما اعتمدوا فى حدوث الأجسام على امتناع حوادث لا اول لها ، هذا عمدتهم ؛ وإلا فمتى جاز وجود حوادث لا بداية لها امكن ان يكون قبل كل حادث حادث ، فلا يلزم حدوث ما تقوم به الحوادث المتعاقبة ، فان كان هذا الاصل الذي بنى عليه المتكلمون اصلاً صحيحاً ثابتاً ، امتنع وجود حركات غير متناهية للنفس وغير النفس ، وحينئذ فمن قال بموجب هذا الأصل مع قوله بوجود حوادث لا اول لها فى النفس او غيرها ، فقد تناقض . « وحقيقة قوله » يمتنع وجود حوادث لا اول لها ، ويجب وجود حوادث لا أول لها.

وان كان هذا الاصل باطلاً بطلت ادلتهم على حدوث الاجسام ، ولزم جواز وجود حوادث لا اول لها ؛ وحينئذ فيجوز قدم نوعها ، فالقول بوجوب حدوثها كلها ــ وان سبب الحدوث هو حال للنفس ــ تناقض .

و « ايضاً » فان النفس عند الفلاسفة يمتنع وجودها بدون الجسم ، ويمتنع وجود الحركة فيها الا مع الجسم ، وانما تكون نفساً إذا كانت مقارنة للجسم كنفس الانسان مع بدنه . فنفس الفلك إذا فارقت « المادة » ــ وهي الهيولي

وهي الجسم ــ مثل مفارقة نفس الانسان لبدنه بالموت ، فقد صارت عندهم عقلا لا يقبل الحركة .

فما ذكره من تقدير نفس خالية عن الجسم دائمة الحركة لا يقولون به ، ولا دليل عليه ، فيبقى تقديره تقديراً لم يقل به المنازع ولا قام عليه دليل ؛ ولكن هذا يشبه مذهب « الحرنانيين » وليس به .

فان اولئك يقولون : القدماء خمسة : الرب ، والنفس ، والمادة ، والدهر والفضاء ؛ ولكن لا يقولون : إن النفس ما زالت متحركة ؛ بل يقولون : انه حدث لها التفات الى الهيولي وهي المادة ، فاحبتها وعشقتها ، ولم يكن الأولى تخليصها منها الا بأن تذوق وبال هذا التعلق ، فصنع العالم ، وجعل النفس حاصلة مع الاجسام لتذوق حرارة هذا الاجتماع ووباله ، فتشتاق الى التخلص منه .

ولهذا يقول « محمد بن زكريا الرازي » : ان هذ العالم ليس فيه لذة اصلا ! بل النفس لا تزال معذبة حتى تتخلص وراحتها فى الخلاص ؛ وكان حاضراً بمجلس بعض الا كابر فمثل ذلك بما يخرج من دبر الانسان بغير اختياره من الصوت ، وجعل ذلك حاصلا من ذلك الكبير !! فقال له الكعبي : دخلت فى امور عظيمة ولم تتخلص ، وانت انما فررت من حدوث حادث بلا سبب ، فيقال لك : فما الموجب لكونها التفتت فى ذلك الوقت المعين الى الهيولى دون ماقبل ذلك الوقت وما بعده ؟ فهذا حادث بلا سبب .

وهذا المذهب اشتمل على انواع من الفساد : منها اثبات قديم غير الأول بلا حجة ، ومنها اثبات نفس مجردة عن الجسم ، وان لها حركة بدون الجسم ؛ وهذا خلاف مذهب « ارسطو » واتباعه ، لكن هؤلاء يقولون : نحن نلتزم ان النفس مع تجردها عن الجسم لها حركة ، وهذا هو الصحيح ؛ لكن يقال : اثبتم قدمها وانها لم تزل غير متحركة ثم تحركت بلا سبب ، وهذا فاسد . وانتم لم تقيموا دليلا على قدمها ؛ بل ولا على وجودها وانها ليست بجسم .

وكذلك يقال لمن اثبت العقول والنفوس من « المتفلسفة » وانها ليست مشاراً اليها : ادلتكم على ذلك ضعيفة كلها ؛ بل باطلة . ولهذا صار الطوسي ــ الذي هو افضل متأخريهم ــ الى انه لا دليل على اثباتها .

واما « المتكلمون » فانهم يقولون : نحن نعلم بالاضطرار ان الممكن لابد ان يكون مشاراً اليه بأنه هنا او هناك ، فاثبات ما لا يشار اليه معلوم الفساد بالضرورة ، وقد ذكروا هذا فى كتبهم . وقول الرازي : انهم لم يقيموا دليلا على انحصار الممكن فى الجسم والعرض ليس كما قال ؛ بل قالوا : نحن نعلم بالاضطرار ان الممكن لابد ان يكون مشاراً اليه ، يتميز منه جانب عن جانب .

ثم كثير منهم ــ من هؤلاء ــ ذكر هذا مطلقاً فى القديم والحادث ، واصوات قديمة ازلية .

ثم من هؤلاء من قال : وهي مع ذلك صفة واحدة ، ومنهم من قال : بل هى متعددة ؛ ومن هؤلاء من قال : ان تلك الأصوات الازلية : هي

الاصوات المسموعة من القراء ، او يسمع من القراء صوتان : الصوت القديم ، وصوت محدث .

والصوت القديم قال بعضهم : انه حل فى المحدث ، وقال بعضهم : ظهر فيه ولم يحل ، وقال بعضهم : هو فيه ولا نقول : ظهر ولا حل . والقائلون بهذا طائفة من اهل الحديث والفقه ، والتصوف ؛ من اصحاب الشافعي ، واحمد ابن حنبل ، وغيرهما . وهؤلاء حلولية فى الصفات دون الذات ، وقد وافقهم طائفة اخرى من السالمية والصوفية .

واولئك يقولون بحلول الذات ايضاً فى كل شيء ، وانه يتجلى لكل شيء بصورته ؛ وقولهم من جنس قول القائلين بأنه بذاته فى كل مكان ، والقائلين « بوحدة الوجود » . لكن هم يقولون مع ذلك : انه على العرش ، وإنه يحل فى قلوب العارفين بذاته ، وانه فى كل شيء ؛ كما ذكر ذلك ابو طالب المكي ونحوه .

واما « الأشعرية » فعكس هؤلاء ، وقولهم يستلزم التعطيل ، وانه لا داخل العالم ولا خارجه ، وكلامه معنى واحد ، ومعنى آية الكرسي ، وآية الدين ، والتوراة ، والانجيل [واحد] وهذا معلوم الفساد بالضرورة . وكذلك الكلمات هي عندهم شيء واحد ، فحقيقة قولهم : انه لا رب ولا قرآن ولا إيمان ، فقولهم يستلزم التعطيل .

و « السالمية » حلولية فى الذات والصفات ، والقائلون بأن الحروف والأصوات القديمة حلت فى الناس : حلولية فى الصفات دون الذات .

ومن هؤلاء من يقول ايضاً : ان صفة العبد التى هي إيمانه قديم ؛ ومن هؤلاء من عدّى ذلك الى اقواله دون افعاله ، ومنهم من قال : بل وافعاله المأمور بها قديمة دون المنهي عنها ، ومنهم من توقف فى المنهي عنها ، ومنهم من قال : بل جميع افعال العباد قديمة : الخير والشر ؛ لأن ذلك شرع، وقدر والشرع والقدر قديم ؛ ولم يفرق بين شرع الرب ومشروعه ، وبين قدره ومقدوره ، وهؤلاء يقولون : افعال العباد قديمة ، ليست هي الحركات بل هي ما تنتجه الحركات ؛ كالذي يأتي يوم القيامة وهو ثواب اعمالهم .

وقد صرح الأئمة ــ احمد بن حنبل وغيره ــ : بأن ذلك كله مخلوق ، فهؤلاء اسرفوا فى القول بقدم الأفعال لطرد قولهم فى الايمان .

و « طائفة اخرى » قالوا : اذا كانت هذه الحروف التى هي اصوات مسموعة من العبد قديمة فكل الحروف المسموعة قديمة ؛ فقالوا : كلام الآدميين كله قديم إلا التأليف ، ومنهم من قال : والأصوات كلها قديمة حتى اصوات البهائم ، وحتى ما يخرج من بني آدم . وقالوا ايضاً : حركات اللسان بالقرآن قديمة وحركة البنان بكتابة القرآن قديمة .

ومن هؤلاء من قال : « المداد » مخلوق ولكن شكل الحروف قديم . ومنهم من توقف فى المداد وقال : نسكت عنه وان كان مخلوقا ، لكن لا يقال : انه مخلوق ، ومنهم من قال : بل المداد قديم .

ومن هؤلاء وغيرهم من قال بأن « ارواح العباد قديمة » فصاروا يقولون :

روح العبـد محدثة وكلامه قديم ، وصفاته القائمة به من إيمانه قديم ، واخوانهم يصرحون بأن افعاله قديمة ، وهذا اعظم مما يوصف به الرب ؛ فانه سبحانه قديم ازلي ، واما افعاله فحـادثة شيئاً بعد شيء ، وكذلك كلامه لم يزل متكلما بمشيئته شيئاً بعد شيء .

وهؤلاء يقولون بقدم روح العبد وبقدم النور ــ نور الشمس ، والقمر ونور السراج ؛ وكل نور ــ فهؤلاء قولهم : بقدم ارواح العباد ، والانوار : ضاهوا فيه قول المجوس ، « والفلاسـفة الصابئين » الذين يشبهون المجوس ؛ فان من الصابئين من يشبه المجوس ، كذلك قال الحسن البصري وغيره ، قالوا عن الصابئين : انهم مثـل المجوس . وهؤلاء صنف من الصابئين المشركين ليسوا فى الصابئين الممدوحين فى القرآن .

والمقصود ان قول هؤلاء بقدم ارواح العبـاد ، و « نفوسهم » التى تفارق ابدانهم ؛ من جنس قول الذين قالوا بقدم النفس كما تقدم ، لكن هؤلاء يجعلونها من الله ؛ إذ كان لا قديم عندهم إلا الله وصفاته ، وقولهم بقدم النور من جنس قول المجوس ؛ لكن النور أيضاً عندهم من صفات الله .

وهذه الاقوال بقدم روح العبد ؛ او اقواله ؛ او افعـاله ؛ او اصواته ؛ او قدم نور الشمس والقمر ونحو ذلك . كلها فروع على ذلك الاصل ، فان « السلف » قالوا : القرآن كلام الله غير مخلوق . وظن طائفة ان مقصودهم انه قديم لم يزل ، والقرآن حروف واصوات فيكون قديما ؛ وهذا المسموع هو القرآن

وليس إلا اصوات العباد بالقرآن فتكون قديمة ، ثم احتاجوا عند البحث الى طرد اقوالهم .

وكذلك فى «الايمان» لم يقل قط احد من السلف ــ لا أحمد بن حنبل ولا غيره ــ ان شيئاً من صفات العباد غير مخلوق ولا قديم ، ولا قالوا عن القرآن قديم ، لكن انكروا على من اطلق القول على « لفظ القرآن او الايمان » بأنه مخلوق ؛ فجاء هؤلاء ففهموا من كونه غير مخلوق انه قديم ، وظنوا انه اذا أنكر على من اطلق القول بأنه مخلوق يجيز ان يقال : انه غير مخلوق وانه قديم ، فقالوا : لفظ العبد وصوته قديم ، وايمانه قديم . ثم طردوا أقوالهم الى ما ذكرناه ، وهذه الأمور قد بسط القول فيها فى مواضع فى عدة مسائل ؛ سأل عنها السائلون واجيبوا فى ذلك بأجوبة مبسوطة ليس هذا موضعها ؛ إذ المقصود : التنبيه على ما يحدث عن الاصل المبتدع .

واصل هذا كله حجة الجهمية على حدوث الأجسام : بأن ما لا يخلو من من الحوادث فهو حادث ، فما يقوم به الكلام باختياره أو بمشيئته ، ولم يزل كذلك ، يجب ان يكون حادثاً ؛ فلزمهم نفي كلام الرب وفعله ، بل وتعطيل ذاته . ثم آل الأمر الى جعل المخلوق قديماً ، وتعطيل صفات الرب القديمة ؛ بل وذاته . والله اعلم .

واصحاب هذا الأصل القائلون « بالجوهر الفرد » يقولون : ان نفس الأعيان التي فى بدن الانسان وغيره هي متقدمة الوجود ، لا يعلم حدوثها

إلا بالدليل ، وهو الدليل على حدوث الاجسام وانها لم تخل من الأعراض ، ويقولون : المعلوم بالمشاهدة حدوث التأليف فقط ، كما يقوله اولئك فى كلام العبد ، وان المحدث هو تأليف الحروف فقط .

والقائلون « بوحدة الوجود » يقولون نفس وجود العبد هو نفس وجود الرب ، وكل هذه الاقوال قد باشرت اصحابها ــ وهم من اعيان الناس ــ وجرى بيني وبينهم فى ذلك ما يطول وصفه ، وهدى الله ما شاء الله من الخلق ، فانظر كيف اضطرب الناس فى انفسهم التي قيل لهم : (وفى انفسكم أفلا تبصرون) .

والمتفلسفة يقولون : مادة بدن الانسان وسائر المواد قديمة ازلية ، وهذه الاقوال فيها مضاهات لقول فرعون من بعض الوجوه ، واصحاب « الوحدة » يصرحون بتعظيم فرعون ، وانه صدق فى قوله : (أنا ربكم الأعلى) ، ففي تثنية الله لقصة فرعون فى القرآن عبرة ؛ فان الناس محتاجون الى الاعتبار بها ، كما قال : (فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين) .

فصـــل

وأما « حجتهم الثانية » وهي العمدة عند عامتهم ، فتقريرها : لو كان مخلوقاً لـكان إما ان يخلقه فى نفسه . أو فى غيره ، أو لا فى محل .

و (الأول) يلزم ان يكون محلا للحوادث وهو باطل .

و (الثاني) يلزم ان يكون صفة لذلك المحل الذي قامت به الصفة ؛ لأن الصفة اذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره ، فاذا قام بمحل علم أو حياة ، أو قدرة أو كلام ، أو غير ذلك : كان ذلك المحل هو الموصوف بأنه حي عالم قادر متـكلم ، كما يوصف بأنه متحرك اذا قامت به الحركة ، أو انه أسود وأبيض اذا قام به السواد والبياض ، ونحو ذلك .

وأما قيامه لا فى محل فممتنع ؛ لانه صفة .

ومعنى « هذه الحجة » ايضاً صحيحة ، وهي انما تدل على مذهب السلف فقط ، وهي تدل على فساد قول الاشعرية . كما تدل على فساد قول المعتزلة وعلى فساد قول الجهمية مطلقاً ؛ فان جمهور المعتزلة والجهمية اختاروا من « هـذه الاقسام » : أنه يخلقه فى محل . وقالوا : ان الله لما كلم موسى خلق صوتا فى الشجرة ، فـكان ذلك الصوت المخلوق من الشجرة هو كلامه .

وهذا مما كفر به أئمة السنة من قال بهذا ، وقالوا : هو يتضمن ان الشجرة هي التي قالت : (انا الله لا إله الا انا فاعبدني) ؛ لان الكلام كلام من قام به الكلام . هذا هو المعقول فى نظر جميع الخلق ، لا سيما وقد قام الدليل على ان الله انطق كل ناطق : كما انطق الله الجلود يوم القيامة ، وقالوا : (انطقنا الله الذي انطق كل شيء) ، فيكون كل كلام فى الوجود مخلوقا له فى محل .

فلو كان ما يخلقه فى غيره كلاماً للزم ان يكون كل كلام فى الوجود — حتى الكفر والفسوق والكذب — كلاماً له — تعالى عن ذلك — وهذا لازم الجهمية المجبرة ؛ فانهم يقولون : ان الله خالق أفعال العباد واقوالهم ، والعبد عندهم لا يفعل شيئاً ولا قدرة له مؤثرة فى الفعل ؛ ولهذا قال بعض شيوخهم — من القائلين بوحدة الوجود : —

وكل كلام فى الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

واما « المعتزلة » فلا يقولون : ان الله خالق افعال العباد ، لكن الحجة تلزمهم بذلك . وقد اعترف حذاقهم كأبي الحسين البصري : ان الفعل لا يوجد الا بداع يدعو الفاعل ، وانه عند وجود الداعي مع القدرة يجب وجود الفعل ، وقال : ان الداعي الذي فى العبد مخلوق لله . وهذا تصريح بمذهب اهل السنة وان لم ينطق بلفظ خلق افعال العباد .

فاذا قال : ان الله خلق الداعي والقدرة وخلقها يستلزم خلق الفعل ، فقد سلم المسألة ، ولما كان هذا مستقراً فى نفوس عامة الخلق قال سليمان بن

داود الهاشمي الامام ـ نظير احمد بن حنبل ـ الذي قال فيه الشافعي : ما خلفت بغداد أعقل من رجلين : احمد بن حنبل ، وسليمان بن داود الهاشمي ، قال : من قال : إن القرآن مخلوق لزم ان يكون قول فرعون كلام الله ؛ فان الله خالق في فرعون قوله : (أنا ربكم الاعلى) ؛ وعنـــدهم ان الله خلق فى الشجرة : (انى انا الله لا إله إلا انا فاعبدني) ؛ فاذا كان كلامه لكونه خلقه فالآخر أيضاً كلامه .

والاشعرية ،وغيرهم من أهل السنة ابطلوا قول المعتزلة والجهمية بأنه خلقه فى غيره ، بان قالوا : ما خلقه الله فى غيره من الاعراض كان صفة لذلك وعاد حكمه على ذلك المحل ، لم يكن صفة لله كما تقدم .

وهذه « حجة جيدة مستقيمة » لكن الاشعرية لم يطردوها ، فتسلط عليهم المعتزلة بأنهم يصفونه بأنه خالق ورازق ، ومحي ومميت ، عادل محسن ، من غير ان يقوم به شيء من هذه المعانى ؛ بل يقوم بغيره ؛ فان الخلق عندهم هو المخلوق ، والاحياء هو وجود الحياة فى الحي من غير فعل يقوم بالرب ، فقد جعلوه محيا بوجود الحياة فى غيره وكذلك جعلوه مميتاً ، وهذه مما عارضهم بها المعتزلة ولم يجيبوا عنها بجواب صحيح .

ولـكن « السلف والجمهــور » يقولون : بأن الفعل يقوم به ايضا ، وهذه « القاعدة » حجة لهم على الفريقين، والفريقان يقسمون الصفات الى ذاتية وفعلية او ذاتية ، ومعنوية ، وفعلية . وهو مغلطة ؛ فانه لا يقوم به عندهم فعل ولا يكون

له عندهم صفة فعلية ، واذا قالوا بموجب ما خلقه فى غيره لزمهم ان يقولوا : هو متحرك ، واسود وابيض ، وطويل وقصير ، وحلو ومر وحامض ، وغير ذلك من الصفات التي يخلقها فى غيره .

ثم هم متناقضون ، فهؤلاء يصفونه بالكلام الذي يخلقه فى غيره ، واولئك يصفونه بكل مخلوق فى غيره ، فعلم انه لا يتصف إلا بما قام به ، لا بما يخلقه فى غيره ؛ وهذا حقيقة الصفة ؛ فان كل موصوف لا يوصف الا بما قام به ، لا بما هو مباين له ، صفة لغيره . وان نفوا مع ذلك قيام الصفات به لزمهم ان لا يكون له صفة ، لا ذاتية ولا فعلية .

وان قالوا : انما سمينا الفعل صفة لأنه يوصف بالفعل ، فيقال : خالق ، ورازق ، قيل : هذا لا يصح ان يقوله احد من الصفاتية ؛ فان الصفة عندهم قائمة بالموصوف ليست مجرد قول الواصف . وان قاله من يقول : ان الصفة هي الوصف وهي مجرد قول الواصف فالواصف ان لم يكن قوله مطابقا كان كاذباً ولهذا انما يجيء الوصف فى القرآن مستعملا فى الكذب بأنه وصف يقوم بالواصف ، من غير ان يقوم بالموصوف شيء ، كقوله سبحانه (سيجزيهم وصفهم) (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب : هذا حلال وهذا حرام ؛ لتفتروا على الله الكذب) ، (ويجعلون لله ما يكرهون وتصف ألسنتهم الكذب ان لهم الحسنى) ، (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) .

وقد جاء مستعملا فى الصدق فيما اخرجاه فى الصحيحين عن عائشة : ان

رجلا كان يكثر قراءة (قل هو الله احد)فقال النبي صلى الله عليه وسلم : «سلوه لم يفعل ذلك ؟ فقال : لأنها صفة الرحمن فأنا احبها ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اخبروه ان الله يحبه » .

فمن وصف موصوفا بأمر ليس هو متصفاً به كان كاذباً ؛ فمن وصف الله بأنه خالق ورازق وعالم وقادر ، وقال مع ذلك : انه نفسه ليس متصفاً بعلم وقدرة ، او ليس متصفاً بفعل هو الخلق والاحياء ، كان قد وصفه بأمر ، وهو يقول : ليس متصفاً به ؛ فيكون قد كذب نفسه فيما وصف به ربه ، وجمع بين النقيضين ، فقال : هومتصف بهذا ؛ ليس متصفاً بهذا . وهذا حقيقة اقوال النفاة فانهم يثبتون امورا هي حق ويقولون ما يستلزم نفيها ، فيجمعون بين النقيضين ويظهر فى اقوالهم التناقض .

وحقيقة قولهم : أنه موجود ليس بموجود ، عالم ليس بعالم ، حي ليس بحي ولهذا كان غلاتهم يمتنعون عن الاثبات والنفي معاً ؛ فلا يصفونه لا باثبات ؛ ولا بنفي ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع . ومعلوم ان خلوه عن النفي والاثبات باطل ايضاً ؛ فان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

و (المقصود هنا) ان هذه « المقدمة » الصحيحة : انه لو خلقه فى محل لكان صفة لذلك المحل ؛ هي مقدمة صحيحة ، والسلف واتباعهم اهل السنة ، والجمهور : يقولون بها ؛ واما المعتزلة والاشعرية فيتناقضون فيها كما تقدم .

وأما (القسم الثالث) ، وهو انه لو خلقه قائماً بنفسه لكان ذلك ممتنعاً لأنه صفة ، والصفة لا تقوم بنفسها ، وهذا معلوم بالضرورة . وقد حكى عن بعض المعتزلة : انه يخلق حبالا فى محل . والبصريون — وهم اجل وافضل من البغداديين — يقولون : انه يخلق إرادة لا فى محل، فقد يناقضون هذه الحجة .

واما (القسم الأول) : وهو انه لو خلقه فى نفسه لكان محلا للحوادث فالتحقيق ان يقال : لو خلقه فى نفسه لكان محلا للمخلوق ، وهو لا يكون محلا للمخلوق .

واذا قالوا : نحن نسمى كل حادث مخلوقاً ، فهذا محل نزاع ، فالسلف وأئمة اهل الحديث وكثير من طوائف الكلام — كالهشامية والكرامية وابى معاذ التومنى وغيرهم —لا يقولون : كل حادث مخلوق، ويقولون:الحوادث تنقسم الى ما يقوم بذاته بقدرته ومشيئته . ومنه خلقه للمخلوقات ؛ والى ما يقوم بائناً عنه ؛ وهذا هو المخلوق ؛ لان المخلوق لا بد له من خلق ؛ والخلق القائم بذاته لا يفتقر الى خلق ، بل هو حصل بمجرد قدرته ومشيئته .

والقدرة فى القرآن متعلقة بهذا الفعل لا بالمفعول المجرد عن الفعل ، كقوله: (اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى ؟) ، وقوله : (قل: هو القادر على ان يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت ارجلكم) ، وقوله : (بلى قادرين على أن نسوي بنانه) ، وقوله : (او ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟) .

وعلى هذا فهذه « الحجة » يكفي فيها أن يقال : لو خلقه لكان اما ان يخلقه فى محل فيكون صفة له ، او يخلقه قائماً بنفسه ، وكلاهما ممتنع . ولا يذكر فيها : إما ان يخلقه فى نفسه ؛ لأن كونه مخلوقاً يقتضي أن له خلقاً ، والخلق القائم به لو كان مخلوقاً لكان له خلق ، فيلزم ان يكون كل خلق مخلوقاً ؛ فيكون الخلق مخلوقاً بلا خلق وهذا ممتنع .

وهذا يستقيم على أصل السلف ، وأهل السنة ، والجمهور : الذين يقولون لا يكون المخلوق مخلوقاً إلا بخلق . واما من قال : يكون مخلوقاً بلا خلق والخلق هو نفس المخلوق لا غيره . فيقال على اصله : إما ان يخلقه فى نفسه ويكون المخلوق نفس الخلق ، وهو معنى كونه حادثا ، ويعود الأمر الى أنه إذا أحدثه فاما ان يحدثه فى نفسه ، او خارجا عن نفسه ، وقد تبين كيف تصاغ هذه الحجة على اصول هؤلاء واصول هؤلاء .

فاذا احتج بها على قول « السلف والجمهور » فلها صورتان : ان شئت ان تقول : إما ان يخلقه قائما بنفسه أو بغيره ، ولا تقل فى نفسه ؛ لكون المخلوق لا يكون فى نفسه . وان شئت أن تدخله فى التقسيم وتقول : وإما ان يخلقه فى نفسه ، ثم تقول : وهذا ممتنع ؛ لان المخلوق لابد له من خلق ، فلو خلقه فى نفسه لافتقر الى خلق ، وكان ما حدث فى نفسه مخلوقا مفتقراً الى خلق ، فيكون خلقه له ايضا مفتقراً الى خلق ، وهلم جرا ... وإذا كان كل خلق مخلوقا لم يبق خلق إلا مخلوق ، وإذا لم يبق خلق إلا مخلوق لزم وجود المخلوق بلا خلق ، إذ ليس لنا خلق غير مخلوق .

وإن قيل : فقد يخلقه فى نفسه بخلق ، وذلك الخلق يحصل بلا خلق آخر، بل بمجرد القدرة والارادة ، كما يقول من يقول : إنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وتكلمه فعل يحصل بقدرته ومشيئته ، فنحن نقول : ذلك الفعل هو الخلق .

فيقال لهم : فعلى هذا صار فى التقسيم « حادث » يقوم بنفسه ليس بمخلوق؛ وعلى هذا التقدير فيمكن ان يقال فى القرآن: إنه حادث او محدث وليس بمخلوق فان كان الحق هو «القسم الاول» لم يلزم اذا لم يكن مخلوقا ان يكون قديما ؛ بل قد يكون حادثا وليس بمخلوق ، فلا يلزم من نفي كونه مخلوقا ان يكون قديما فلا تدل الحجة على قول الكلابية .

وتلخيص ذلك انه إما ان يقال : الحدوث اعم من الخلق ، فقد يكون الشيء حادثاً فى نفسه وليس مخلوقاً ؛ او يقال : كل حادث فهو مخلوق ، بناء على انه لا يقوم بذاته حادث ؛ او بناء على ان ما قام بنفسه اذا كان حادثاً فهو مخلوق ، فاذا كان الحق هو « القسم الأول » لم يلزم اذا لم يكن مخلوقا ان يكون قديما ، بل قد يكون حادثاً وليس بمخلوق .

وان كان الحق غير « الأول » فحينئذ اذا قيل : لا يخلقه فى نفسه لم تكن الحجة عليه إلا ابطال قيام الحوادث به ، ولكن اذا اريد ان يدل على أنه ليس بمخلوق فى نفسه ــ وان كان حادثاً بنفسه ــ فانه يستدل على ذلك بأنه لو كان مخلوقاً لكان له خلق . والخلق نفسه ليس مخلوقا بل حادث ؛ لأنه لو كان مخلوقاً لكان كل خلق مخلوقاً . فيكون المخلوق بلا خلق وهو جمع بين النقيضين ، فتعين ان يكون الخلق حادثاً غير مخلوق .

وعلى هذا التقدير فلا يلزم إذا كان غير مخلوق أن يكون قديماً ، وانما أريد الاستدلال على انه لم يخلقه فى نفسه ، سواء قيل : إنه تحل فيه الحوادث او لا تحل ، وهو احسن ؛ فيكون استدلالاً بذلك من غير التزام هذا القول .

فيقال : لا يخلو اما ان تقوم به الحوادث وإما ان لا تقوم ، فان لم تقم امتنع ان يخلقه فى نفسه ؛ لأنه حينئذ يكون حادثاً فتقوم به الحوادث ، وان كانت تقوم به الحوادث فتلك الحوادث تحصل بقدرته ومشيئته ، ولا تكون كلها مخلوقة لأن المخلوق لا بد له من خلق والخلق منها ؛ فلو كان الخلق مخلوقاً بخلق لزم أن يكون كل خلق مخلوقا ، فيكون المخلوق حاصلاً بلا خلق ، وقد قيل : ان المخلوق لا بد له من خلق .

واذا كان لا يجب فيما قام بذاته ان يكون مخلوقاً ، فلو أحدثه فى ذاته لم يلزم ان يكون مخلوقا ؛ بل يمتنع ان يكون مخلوقا ؛ لأن المخلوق هو ماله خلق قائم بذات الرب مباين للمخلوق ، وهو اذا تكلم به بمشيئته وقدرته كان الكلام اسماً يتناول التكلم به ونفس الحروف ، وذلك التكلم حاصل بقدرته ومشيئته لم يحصل بخلق ؛ فان الخلق يحصل ايضاً بقدرته ومشيئته ، وهو يخلق الأشياء بكلامه ؛ فمحال ان يكون لكلامه خلق أقرب اليه من كلامه .

وقد قيل : ان خلقه للأشياء هو نفس تكلمه بكن فيكون ، هذا هو الخلق ، والخلق لا يحصل بخلق بل المخلوق يحصل بالخلق ؛ ومن الأشياء ما يخلقه مع تكلم بفعل يفعله ايضاً ؛ فقد تبين على كل تقدير ان كلامه اذا احدثه فى ذاته لم يكن مخلوقا ، من غير ان يلزم انه لا تقوم به الحوادث .

وإذا بنينا على ذلك فلفظ الحوادث مجمل يراد به انه لا يقوم به جنس له نوع لم يحصل منه شيء قبل ذلك ، ويراد به انه لا يقوم به لا نوع ولا فرد من أفراد الحوادث ، فاذا أريد الثانى فالسلف وأئمة السنة والحديث وكثير من طوائف الكلام على خلافه .

وان أريد « الأول » فالنزاع فيه مع « الكرامية » ونحوهم ، فمن يقول : انه حدث له من الصفات بذاته ما لم يكن حدث ، صار يتكلم بمشيئته بعد أن لم يكن ، وصار مريدا للفعل بعد أن لم يكن ، والكلام والارادة الذى قالت المعتزلة : يحدث بائنا عنه ، قالوا هم : يحدث فى ذاته و « الكلابية » قالوا : ذلك قديم يحصل بغير مشيئته وقدرته ، وهؤلاء قالوا : بل هو حادث النوع يحصل بقدرته ومشيئته القديمة ، فمشيئته القديمة عندهم مع القدرة أوجبت ما يقوم بذاته . فهؤلاء يقولون: إنه أحدث فى ذاته نوع الكلام ولم يكن له قبل ذلك كلام وليس هذا مذهب السلف ، بل مذهب السلف : انه لم يزل متكلما .

فتبين أن خلقه للكلام مطلقا فى ذاته محال من جهة أن المخلوق لا يقوم بذاته ، ومن جهة انه يلزم انه صار متكلما بعد ان لم يكن وهذا غير قولهم لا تقوم به الحوادث .

فصار هنا لا بطال هذا القول « ثلاثة مسالك » مسلك الكلابية ، ومسلك الكرامية ، ومسلك السلف ؛ فلهذا كان هذا القسم مما ذكره عبد العزيز بن يحيى

الكناني فى « الحيدة » وابطله من غير ان يلتزم خلاف السلف ، وقد كتبت الفاظه وشرحتها فى غير هذا الموضع .

و « المقصود هنا » انه يمكن ابطال كونه خلقه فى نفسه من غير التزام قول الكلابية ولا الكرامية ؛ فانه قد تبين ان ما قام بذاته يمتنع ان يكون مخلوقا ؛ اذ كان حاصلا بمشيئته وقدرته ، والمخلوق لا بد له من خلق ، ونفس تكلمه بمشيئته وقدرته ليس خلقا له ، بل بذلك التكلم يخلق غيره ، والخلق لا يكون خلقا لنفسه .

ويدل على بطلان قول « الكلابية » : ان الكلام لا يكون إلا بمشيئته وقدرته ، وهم يقولون : يتكلم بلا مشيئته ولا قدرته .

واما « الكرامية » فيقولون : صار متكلما بعد ان لم يكن ؛ فيلزم انتفاء صفة الكمال عنه ، ويلزم حدوث الحادث بلا سبب ، ويلزم ان ذاته صارت محلا لنوع الحوادث بعد ان لم تكن كذلك ؛ كما تقوله «الكرامية» وهذا باطل .وهو الذى ابطله السلف بأن ما يقوم به من نوع الكلام والارادة والفعل : اما ان يكون صفة كمال او صفة نقص ، فان كان كمالا فلم يزل ناقصاً حتى تجدد له ذلك الكمال ، وان كان نقصاً فقد نقص بعد الكمال .

وهذه الحجة لا تبطل قيام نوع الارادة والكلام شيئا بعد شيء ؛ فان ذلك انما يتضمن حدوث افراد الأرادة والكلام لا حدوث النوع ، والنوع ما زال

قديما ، وما زال متصفا بالـكلام والارادة وذلك صفة كمال ، فلم يزل متصفـا بالـكمال ولا يزال ، بخلاف ما اذا قيل : صار مريدا ومتكلما بعد ان لم يكن .

واذا قيل فى ذلك : الفرد من افراد الارادة ، والـكلام ، والفعل : هل هو كمال او نقص ؟ قيل : هو كمال وقت وجوده ونقص قبل وجوده ، مثل مناداته لموسى كانت كمالا لمـا جاء موسى ، ولو ناداه قبل ذلك لـكان نقصاً والله منزه عنه ؛ ولأن افراد الحـوادث يمتنع قدمها ، وما امتنع قدمه لم يكن عدمه فى القدم نقصاً .

بل النقص المنفى لا بد ان يكون عدم ما يمكن وجوده ، بل عدم ما يمكن وجوده ويكون وجوده خيراً من عدمه ؛ فلا يكون عدم الشيء نقصاً الا بهذين الشرطين : بأن يكون عدمه ممكنا ، ويكون وجوده خيراً من عدمه ، فاذا كان عدمه ممتنعاً : كعدم الشريك والولد ، فهذا مدح وصفة كمال ، واذا كان عدمه ممكناً فالأولى عدمه : كالأشياء التى لم يخلقها ، فانه كان ان لا يخلقها اكمل من ان يخلقها ، كما ان ما خلقه كان ان يخلقه اكمل من ان لا يخلقه .

وحينئذ فما وجد من الحوادث فى ذاته او بائنـا عنه كان وجوده وقت وجوده هو الـكمال ، وعدمه وقت عدمه هو الـكمال ، وكان عدمه وقت وجوده او وجوده وقت عدمه نقصاً ينزه الله عنه سبحانه وتعالى . فقد تبين الفرق بين نوع الحوادث واعيانها ، وان النوع لو كان حادثا بذاته بعد ان لم يكن لزم كماله بعد نقصه ، او نقصه بعد كماله .

(وايضاً) فالحادث لا بد له من سبب ، والأفراد يمكن حدوثها ؛ لأن قبلها اموراً اخرى تصلح ان تكون سبباً ، اما اذا قدر عدم النوع كله ثم حدث ، لزم ان يحدث النوع بلا سبب يقتضي حدوثه وهو ممتنع .

وايضاً فهذا « النوع » إما أن يقال : كان قادراً عليه فيما لم يزل ؛ او صار قادراً بعد ان لم يكن فان كان قادراً عليه امكن وجوده ؛ فلا يمتنع وجوده ، فلا يجوز الجزم بعدمه . وان لم يكن قادراً لزم حدوث القدرة بلا سبب ، وانتقال القدرة والامتناع إلى الامكان بلا سبب ، وهذا بخلاف الافراد ؛ فان ذلك كان ممتنعاً حتى يحصل ما يصير به ممكناً ؛ او كان ممكنا ولكن الحكمة اقتضت وجوده بعد تلك الامور . واما النوع إذا قيل بحدوثه لم يختص بوقت ؛ إذ العدم المحض لا يعقل فيه وقت يميزه عن وقت .

و « ايضاً » فكذلك النوع ممكن له لوجوده وهو لا يتوقف على شيء غيره ، لا منه ولا من غيره ، وما كان ممكناً لم يتوقف إلا على ذاته لزم وجوده بوجود ذاته ، كحياته وعلمه وقدرته وغير ذلك من صفاته ؛ فدل ذلك على وجوب قدم نوع هذه الصفات ولزوم النوع لذاته وان قيل بحدوث الافراد .

وعلى هذا فيقال : لا تقوم بذاته الصفات الحادثة ، اي : لا يقوم به نوع من أنواع الصفات الحادثة بمعنى ان الكلام صفة والارادة صفة ؛ ولا تحدث له هذه الصفات ولا نوع من انواع هذه الصفات ؛ بل لم يزل متكلماً مريداً وان حدثت

أفراد كل صفة . اي : ارادة هـذا الحادث المعين وهذا الشخص المعين ؛ فنفس الصفة لم تزل موجودة .

وعلى هذا يقال : لو خلق فى ذاته « الـكلام » ولو احدث فى ذاته الكلام ولو كان كلامه حادثاً أو محدثا ؛ فان نفس الـكلام : اي هـذه الصفة ونوعها ليس بحادث ولا محدث ؛ ولا مخلوق . واما الـكلام المعين « كالقرآن » فليس بمخلوق لا فى ذاته ولا خارجاً عن ذاته ؛ بل تكلم بمشيئته وقدرته وهو حادث فى ذاته .

وهل يقال : احـدثه فى ذاته ؟ على قولين : اصحهما انه يقال ذلك ، كما قال تعـالى : (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقال النبي صلى الله عليه وسـلم : « ان الله يحدث من امره ماشاء وان مما احدث ان لا تكلموا فى الصلاة » وقد بوب البخاري فى صحيحه لهذا باباً دل عليه الـكتاب والسنة .

وهذا بخلاف المخلوق ؛ فانه ليس فى عقل ولا شرع ولا لغة : ان الأنسان يسمى ما قام به من الأفعـال والأقوال خلقاً له ، ويقول : انا خلقت ذلك ، بل يقول : انا فعلت وتـكلمت وقد يقول : أنا احدثت هذه الأقوال والأفعال ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إياكم ومحدثات الأمور ! فان كل بدعة ضلالة » وقال : « المدينة حرم ما بين عير الى ثور ، من احدث فيها حدثاً او آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائـكة والناس اجمعين » .

وان كا مقصوده « بالأحداث » هنا أخص من معنى الاحداث بمعنى الفعل ،

وانما مقصوده من احدث فيها بدعة تخالف ما قد سن وشرع ، ويقال للجرائم : الاحداث ولفظ الاحداث يريدون به ابتداء ما لم يكن قبل ذلك . ومنه قوله : « ان الله يحدث من امره ما شاء » (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث). ولا يسمون مخلوقا إلا ما كان بائنا عنه كقوله : (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير) واذا قالوا عن كلام المتكلم : إنه مخلوق ومختلق فمرادهم أنه مكذوب مفترى كقوله : (وتخلقون إفكا) .

فصـــل

وما احتج به الفلاسفة والمتكلمون فى « مسألة حدوث العالم » انما يدل على مذهب السلف والأئمة. أما « الفلاسفة » فحجتهم إنما تدل على انه لم يزل فاعلاً ، كما أن حجة « الأشعرية » إنما تدل على انه لم يزل متكلما ، وكل من الفريقين احتج على قدم العين بأدلة لا تقتضي ذلك .

وأما « المتكلمون » فعمدتهم ان ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، او مالم يسبق الحوادث فهو حادث ، وكل من هاتين القضيتين هي صحيحة باعتبار ، وتدل على الحق ؛ فما لم يسبق الحوادث المحدودة التى لها اول فهو حادث ، وهذا معلوم بصريح العقل واتفاق العقلاء . فكل ما علم انه كان بعد حادث له ابتداء ؛ او مع حادث له ابتداء : فهو ايضاً حادث له ابتداء بالضرورة .

وكذلك ما لم يخل من هذه الحوادث .

و (ايضاً) فما لم يخل من الحوادث مع حاجته اليها فهو حادث ، وما لم يخل من حوادث يحدثها فيه غيره فهو حادث ، بل ما احتاج الى الحوادث مطلقاً فهو حادث ، وما قامت به حوادث من غيره فهو حادث ، وما كان محتاجاً الى غيره فهو حادث ، وما قامت به الحوادث فهو حادث .

وهذا يبطل قول « المتفلسفة » القائلين بقدم الفلك كأرسطو وأتباعه ؛ فان « ارسطو » يقول : انه محتاج الى العلة الأولى للتشبه بها ، وبرقلس وابن سينا ونحوهما يقولون : إنه معلول له أي موجب له والاول علة فاعلة له ؛ فالجميع يقولون : انه محتاج الى غيره مع قيام الحوادث به ؛ وانه لم يخل منها . ويقولون : هو قديم ؛ وهذا قول باطل .

ويقول « ابن سينا » انه ممكن يقبل الوجود والعدم مع قيام الحوادث به ، وهو قديم أزلي . وهذا باطل ؛ فان كونه محتاجاً الى غيره يمتنع ان يكون واجب الوجود بنفسه ، فان واجب الوجود بنفسه لا يكون محتاجاً الى غيره ، وان لم يكن واجباً بنفسه كان ممكناً يقبل الوجود والعدم ، وحينئذ فيكون محدثاً من وجوه :

(منها) : ان الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدثاً ، واما القديم الذي يمتنع عدمه فلا يقبل الوجود والعدم .

(ومنها) : انه اذا كان مع حاجته تحله الحوادث من غيره دل على ان غيره متصرف فيه قاهر له ، تحدث فيه الحوادث ولا يمكنه دفعها عن نفسه ، وما كان مقهوراً مع غيره لم يكن موجوداً بنفسه ، ولا مستغنياً بنفسه ؛ ولا عزيزاً ولا مستقلاً بنفسه ؛ وما كان كذلك لم يكن الا مصنوعاً مربوباً فيكون محدثاً .

و (ايضاً) فاذا لم يخل من الحوادث التى يحدثها فيه غيره ولم يسبقها ؛ بل كانت لازمة له دل على انه فى جميع اوقاته مقهوراً مع الغير متصرفاً له ؛ يدل

على انه مفتقر اليه دائما وهذا يبطل قول المتكلمين الذين يقولون : انما يفتقر اليه حال حدوثه فقط . كما يبطل قول المتفلسفة الذين يقولون : يفتقر اليه فى دوامه مع قدمه وعدم حدوثه .

و « التحقيق » انه محدث يفتقر اليه حال الحدوث وحال البقاء . وكونه محلاً للحوادث من غيره ؛ او محلاً للحوادث مع حاجته ؛ يدل على انه محدث . واما كونه محلاً لحوادث يحدثها هو فهذا لا يستلزم لا حاجته ولا حدوثه ؛ ولهذا كان « الصحابة » يذكرون ان حدوث الحوادث فى العالم يدل على انه مربوب ؛ كما قد ذكرنا هذا فى موضع آخر . والمربوب محدث ، وكل ما سوى الله تحدث فيه الحوادث من غيره وهو محتاج الى غيره فكل فلك فانه يحركه غيره فتحدث فيه الحركة من غيره فالفلك المحيط يحركها كلهـا ، وهو متحرك بخلاف حركته فتحدث فيه مناسبة حادثة بغير اختياره وهي مستقلة بحركتها لا تحتاج فيها اليه ؛ فامتنع ان يكون رباً لها ، والشمس والقمر والكواكب يحركها غيرها فكلها مسخرات بأمره .

فصل

وقد ذكرنا «أصلين» :

(أحدهما) : ان ما يحتجون به من الحجج السمعية والعقلية على مذاهبهم انما يدل على قول السلف وما جاء به الكتاب والسنة ، لا يدل على ما ابتدعوه وخالفوا به الكتاب والسنة .

(الثانى) : ان ما احتجوا به يدل على نقيض مقصودهم وعلى فساد قولهم ، وهذا نوع آخر ؛ فان كونه يدل على قول لم يقولوه نوع ، وكونه يدل على نقيض قولهم وفساد قولهم نوع آخر . وهذا موجود فى حجج المتفلسفة والمتكلمة .

اما «المتفلسفة» فمثل حججهم على قدم العالم او شيء منه ؛ فانهم احتجوا بأنواع العلل الأربعة : «الفاعلية» و«الغائية» و«المادية» و«الصورية» وعمدتهم : «الفاعلية» وهو : ان يمتنع انه يصير فاعلاً بعد ان لم يكن ؛ فيجب انه ما زال فاعلاً ، وهذه أعظم عمدة متأخريهم كابن سينا وامثاله ، وهي اظنها منقولة عن برقلس .

واما «ارسطو» واتباعه فهم لا يحتجون بها : إذ ليس هو عندهم فاعلاً، وإنما

احتجوا بوجوب قدم الزمان والحركة وهى الصورية ، وبوجوب قدم المادة ؛ لأن كل محدث مسبوق بالامكان فلا بد له من محل ، فكل حادث تقبله مادة يقبله ، واما « العلة الغائية » فمن جنس «الفاعلية» فيقال لهم : هذه الحجج : إنما تدل على مذهب السلف والأئمة كما تقدم ، وهي تدل على بطلان قولهم .

وأما قدم «الفاعلية» وهو : أنه ما زال فاعلاً ، فيقال : هذا لفظ مجمل ؛ فانتم تريدون بالفاعل ان مفعوله مقارن له فى الزمان ؛ وإذا كان فاعلاً بهذا الاعتبار وجب مقارنة مفعوله له فلا يتأخر فعله ، فهذه عمدتكم ، والفاعل عند عامة العقلاء وعند سلفكم ، وعندكم ايضاً — فى غير هذا الموضع — هو الذي يفعل شيئاً فيحدثه ، فيمتنع ان يكون المفعول مقارنا له بهذا الاعتبار ، بل على هذا الاعتبار يجب تأخر كل مفعول له ، فلا يكون فى مفعولاته شيء قديم بقدمه ، فيكون كل ما سواه محدث .

ثم للناس هنا طريقان :

«منهم» من يقول : يجب تأخر كل مفعول له ، وان يبقي معطلاً عن الفعل ثم يفعل ، كما يقوله اهل الكلام المبتدع من اهل الملل : من الجهمية والمعتزلة ومن سلك سبيلهم . وهذا النفى يناقض دوام الفاعلية فهو يناقض موجب تلك الحجج.

و«الثاني» : ان يقال : ما زال فاعلاً لشيء بعد شيء ، فكل ما سواه محدث كائن بعد ان لم يكن ، وهو وحده الذي اختص بالقدم والأزلية ، فهو « الأول » القديم الأزلي ليس معه غيره ، وانه ما زال يفعل شيئاً بعد شيء .

فيقال لهم : الحجج التى تقيمونها فى وجوب قدم « الفاعلية » كما انهـا تبطل قول اهل الكلام المحدث فهى ايضـا تبطل قولـكم ؛ وذلك أنهـا لو دلت على دوام الفاعلية بالمعنى الذي ادعيتم ، للزم ان لا يحدث فى العـالم حادث ؛ إذ كان المفعول المعلول عندكم يجب ان يقارن علته الفاعلية فى الزمان ، وكل ما سـوى الأول مفعول معلول له ، فتحدث مقارنة كل ماسواه فلا يحدث فى العالم حادث، وهو خلاف المشاهدة والمعقول ، وباطل باتفـاق بنى آدم كلهم ، مخالف للحس والعقل .

وأيضاً إذا وجب فى العلة ان يقارنها معلولها فى الزمان فكل حادث يجب ان يحدث مع حدوثه حوادث مقترنة فى الزمان ، لا يسبق بعضها بعضـا ولا نهاية لها . وهذا قول بوجود علل لا نهاية لها ؛ وهذا ايضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء ؛ ولا فرق بين امتناع ذلك فى ذات العلة او شرط من شروطها ؛ فكما يمتنع ان يحدث عند كل حادث ذات علل لا تتناهى فى آن واحد ؛ وكذلك شروط العلة وتمامها فانهـا إحدى جزئي العلة ؛ فلا يجوز وجـود مالا يتناهى فى آن واحد لا فى هذا الجزء ولا فى هذا الجزء ؛ وهذا متفق عليه بين الناس .

واما النزاع فى « وجود مالا يتناهى على سبيل التعـاقب » فقد زال جزء حجتهم ليس هو ما قالوه ؛ بل موجبه هو « القول الآخر » وهو : ان الفـاعل لم يزل يفعل شيئاً بعد شيء ، وحينئذ كل مفعول محدث كائن بعد ان لم يكن وهذا نقيض قولهم ؛ بل هذا من أبلغ ما يحتج به على ما اخبرت به الرسل من ان الله

خالق كل شيء ؛ فانه بهذا يثبت انه لا قديم الا الله ، وانه كل ما سواه كائن بعد ان لم يكن ، سواء سمى عقلاً ، او نفساً او جسما ، او غير ذلك .

بخلاف دليل اهل الكلام المحدث على الحدوث ؛ فانهم قالوا : لوكان صحيحاً لم يدل إلا على حدوث الأجسام ، ونحن أثبتنا موجودات غير العقول ، و« اهل الكلام » لم يقيموا دليلا على انتفائها ، وقد وافقهم على ذلك المتأخرون : مثل الشهرستاني ، والرازي ، والآمدي . وادعوا انه لا دليل للمتكلمين على نفي هذه الجواهر العقلية ، ودليلهم على حدوث الأجسام لم يتناولها ؛ ولهذا صار الذين زعموا انهم يجيبونهم با « لجواب الباهر » الى ما تقدم ذكره من التناقض ؛ فقد تبين ان نفس ما احتجوا به يدل على فساد قولهم ، وفساد قول المتكلمين ؛ ويدل على حدوث كل ما سوى الله وانه وحده القديم ، دلالة صحيحة لا مطعن فيها .

فقد تبين — ولله الحمد — ان عمدتهم على قدم العالم إنما تدل على نقيض قولهم ، وهو : حدوث كل ماسوى الله — ولله الحمد والمنة — .

واما « الحجة » التى احتجوا بها على انه لم تزل الحركة موجودة والزمان موجودا ، وانه يمتنع حدوث هذا الجنس — وهذا مما اعتمد عليه « ارسطو » واتباعه — فيقال لهم : هذه لا تدل على قدم شيء بعينه من الحركات وزمانها ، ولا من المتحركات ؛ فلا تدل على مطلوبهم : وهو قدم الفلك وحركته وزمانه ؛

بل تدل على نقيض قولهم ؛ وذلك ان الحركة لابد لها من محرك ، فجميع الحركات تنتهي الى محرك اول .

وهم يسلمون هذا ، فذلك المحرك الاول الذي صدر عنه حركة ما سواه : اما ان يكون متحركا ، واما ان لا يكون ، فان لم يكن متحركا لزم صدور الحركة عن غير متحرك ، وهذا مخالف للحس والعقل ؛ فان المعلول انما يكون مناسباً لعلته ، فاذا كان المعلول يحدث شيئاً بعد شيء امتنع ان تكون علته باقية على حال واحدة : كما قلتم : يمتنع ان يحدث عنها شيء بعد ان لم يكن ؛ بل امتناع دوام الحدوث عنها اولى من امتناع حدوث متجدد ؛ فان هذا يستلزم وجود الممتنع اكثر مما يستلزم ذاك .

فانه اذا قيل : من المعلوم بصريح العقل ان ما لم يكن فاعلا فلابد ان يحدث له سبب يوجب كونه فاعلا ، وانه اذا كان حال الفاعل على الحال التى كان عليها قبل الفعل لم يفعل شيئاً ولم يحدث عنه شيء ، قيل لهم : وهذا المعلوم بصريح العقل موجب انها لا يحدث عنها فى الزمان الثاني شيء لم يكن فى الزمان الاول الا لمعنى حدث فيها ، فاذا لم يحدث فيها شيء لم يحدث عنها شيء .

فاذا قيل بدوام الحوادث عنها من غير ان يحدث فيها شيء كان هذا قولاً بوجود الممتنعات دائماً ؛ فانه ما من حادث يحدث الا قبلت الذات عند حدوثه لما كانت قبل حدوثه ، وكانت قبل ذلك يمتنع عنها حدوثه ؛ فالآن كذلك يمتنع عنها حدوثه .

او يقال: كانت لا تحدثه فهي الآن لا تحدث، فهي عند حدوث كل حادث كما كانت قبل ذلك، وقبل حدوثه لم تكن محدثة له بل كان ذلك ممتنعاً، فكذلك الحين الذي قدر فيه حدوثه يجب ان يكون الحدوث فيه ممتنعاً.

وهذا مما اعترف حذاقهم بأنه لازم، كما ذكر ذلك ابن رشد والرازي وغيرهما، واعترفوا بأن حدوث المتغير عن غير المتغير مخالف للعقلاء، وابن سينا تفطن لهذا.

سُئِلَ شيخ الاسلام :
قدس الله روحه

ما يقول السادة العلماء - رضي الله عنهم أجمعين - عن جواب شبهة «المعتزلة» فى نفي الصفات ؟ ادعوا ان «صفات الباري ، ليست زائدة على ذاته» لأنه لايخلو إما ان يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه اولا فان يقم فقد تعلق وجوده بها ، وصار مركباً من اجزاء ، لا يصح وجوده إلا بمجموعها ، والمركب معلول ؛ وان كان لا يقوم وجوده بها ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه فهي عرضية والعرض معلول ، وهما على الله محال ؛ فلم يبق الا ان صفات الباري غير زائدة على ذاته ، وهو المطلوب ؟ .

فأجاب رضى الله عنه :

(الحمد لله) : الذى دل عليه الكتاب والسنة : ان الله سبحانه له علم وقدرة ، ورحمة ومشيئة ، وعزة وغير ذلك ؛ لقوله تعالى : (ولا يحيطون بشيء من علمه) وقوله : (لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه) وقوله : (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين) وقوله (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) وقوله : (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما) .

وفى حديث الاستخارة الذي فى الصحيح : « اللهم انى استخيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك ، واسألك من فضلك العظيم » وفى حديث شداد بن اوس الذى فى السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم : « اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق ، احيني ما كانت الحياة خيراً لي ، وتوفني اذا كانت الوفاة خيراً لي» وفى الحديث الصحيح : « لا وعزتك » وهذا كثير .

وفى الصحيح ايضاً ان النبي صلى الله عليه وسلم : سأل الذي كان يقرأ بقل هو الله احد فى كل ركعة ــ وهو امام ــ فقال : اني احبها ؛ لأنها صفة الرحمن فقال : « اخبروه ان الله يحبه » فأقره النبي صلى الله عليه وسلم على تسميتها صفة الرحمن . وفى هذا المعنى أيضاً آثار متعددة .

فثبت بهذه النصوص ان الكلام الذي يخبر به عن الله صفة له ، فان الوصف هو الأظهار والبيان للبصر او السمع ، كما يقول الفقهاء ثوب يصف البشرة او لا يصف البشرة . وقال تعالى : (سيجزيهم وصفهم) وقال : (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) وقال صلى الله عليه وسلم : « لا تنعت المرأة المرأة لزوجها ، حتى كأنه ينظر اليها » والنعت الوصف . ومثل هذا كثير .

و « الصفة » مصدر وصفت الشيء اصفه وصفاً وصفة ، مثل وعد وعدا وعدة ، ووزن وزنا وزنة ؛ وهم يطلقون اسم المصدر على المفعول ، كما يسمون المخلوق خلقاً ، ويقولون : درهم ضرب الأمير ، فاذا وصف الموصوف ، بأنه وسع كل شيء رحمة وعلماً : سمي المعنى الذي وصف به بهذا الكلام صفة . فيقال للرحمة والعلم والقدرة : صفة بهذا الاعتبار ، هذا حقيقة الأمر .

ثم كثير من « المعتزلة » ونحوهم يقولون : الوصف والصفة اسم للكلام فقط ؛ من غير إن يقوم بالذات القديمة معانى ؛ وكثير من « متكلمة الصفاتية » يفرقون بين الوصف والصفة ، فيقولون : الوصف هو القول ، والصفة المعنى القائم بالموصوف ؛ واما المحققون فيعلمون ان كل واحد من اللفظين يطلق على القول تارة ، وعلى المعنى اخرى .

والقرآن والسنة قد صرحا بثبوت المعاني ، التى هي العلم والقدرة وغيرها كما قدمناه .

واما لفظ « الذات » فانها فى اللغة تأنيث ذو ، وهذا اللفظ يستعمل مضافا الى اسماء الأجناس ، يتوصلون به الى الوصف بذلك . فيقال : شخص ذو علم وذو مال وشرف ، ويعنى حقيقته ؛ او عين او نفس ذات علم وقدرة وسلطان ونحو ذلك . وقد يضاف الى الأعلام كقولهم ذو عمرو ، وذو الكلاع ، وقول عمر: الغني بلال وذووه .

فلما وجدوا الله قال فى القرآن : (تعلم ما فى نفسي ولا اعلم ما فى نفسك) (ويحذركم الله نفسه) و (كتب على نفسه الرحمة) : وصفوها . فقالوا : نفس ذات علم وقدرة ، ورحمة ومشيئة ونحو ذلك ، ثم حذفوا الموصوف وعرفوا الصفة . فقالوا : الذات . وهي كلمة مولدة ؛ ليست قديمة ، وقد وجدت فى كلام النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة ، لكن بمعنى آخر ، مثل قول خبيب الذي فى صحيح البخاري :

وذاك فى ذات الاله وان يشأ يبارك على اوصال شلو ممزع

وفى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لم يكذب ابراهيم إلا ثلاث كذبات ، كلهن فى ذات الله » وعن ابى ذر : كلنا احمق فى ذات الله . وفى قول بعضهم : اصبنا فى ذات الله . والمعنى فى جهة الله وناحيته ؛ اي لأجل الله ولابتغاء وجهه ؛ ليس المراد بذلك النفس . ونحوه فى القرآن (فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم) وقوله : (عليم بذات الصدور) اي الخصلة والجهة التى هي صاحبة بينكم ، وعليم بالخواطر ونحوها ، التى هي صاحبة الصدور .

فاسم « الذات » فى كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، والصحابة ، والعربية المحضة : بهذا المعنى . ثم اطلقه المتكلمون وغيرهم على « النفس » بالاعتبار الذي تقدم ، فانها صاحبة الصفات . فاذا قالوا الذات فقد قالوا التى لها الصفات .

وقد روى فى حديث مرفوع وغير مرفوع « تفكروا فى آلاء الله ؛ ولا تفكروا فى ذات الله» فان كان هذا اللفظ أو نظيره ثابتاً عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه : فقد وجد فى كلامهم اطلاق اسم « الذات » على النفس ، كما يطلقه المتأخرون . واذا تقرر هذا الأصل يبقى « كالحركة » وقد اختلف فى بقائها ، كالطعم واللون والريح ، واكثر العقلاء على انه قد يبقى .

وهؤلاء لا يصح عندهم الاستدلال بهذه الأعراض على حدوث الجسم ؛

فلأن لا يصح الاستدلال بصفات الله على حدوث الموصوف اولى واحرى ، مع ان « هذه الحجة » على حدوث العالم فيها نظر طويل ليس هذا موضعه .

وهكذا ايضاً يقال للفلاسفة ، فانه لا ريب انه مبدىء للعالم وسبب لوجوده ويذكرون له من العقل والعناية اموراً لابد لهم من اثباتها .

فالكلام فيما يثبته اهل الكتاب والسنة كالكلام فيما لا بد من اثباته لجميع الطوائف ، وذلك انه قد ثبت انه حق بالاضطرار ، والأدلة القطعية ، واتفقوا على ذلك ، وثبت انه قائم بنفسه ، وليس هو من جنس سائر ما يقوم بنفسه من الأرواح والأجسام .

فاذا كانوا متفقين على انه قائم بنفسه ليس هو من جنس سائر الأجسام والارواح ، فكذلك ما يستحقه بنفسه من الصفات ليس من جنس مايستحقه سائر الأشياء .

فاذا قدر ان جوهراً قام به عرض محدث دل على حدوث الجوهر لم يستلزم ذلك فى كل ما قام بغيره ان يكون عرضاً ، إلا اذا استلزم ان يكون كل ما قام بنفسه جوهراً .

فانه إذا ساغ لقائل ان لا يسمى بعض ما قام بنفسه جوهراً : ساغ له ايضاً ان لا يسمى بعض ما يقوم بغيره عرضاً ؛ بل نفي العرض عن المعانى الباقية اقرب الى اللغة ، فان سمى المسمى كل ما قام بغيره عرضا ساغ حينئذ ان يسمى كل ما قام بنفسه جوهراً .

« وحينئذ » فالاستدلال بحدوث عرض وصفــة ، على حدوث جوهره وموصوفه : لا يستلزم ان يكون كل عرض وصفة دليلاً على حدوث جوهره ، وموصوفه ؛ ولو لزم ذلك لبطل قولهم بحدوث جميع الجواهر ، والاجسام ، لدخول القديم فى هذا العموم على هذا التقدير ؛ بل بطل القول بامكان شيء من الجواهر والاجسام .

فقد تبين الجواب من طريقين :

(احدهما) من وجهين : من جهة المعارضة والالزام ، ومن جهة المناقضة والافساد . وتبين بالوجهين ان هــذه الشبهة فاسدة على اصول جميع اهل الأرض ، وفاسدة فى نفسها ، لأنه يلزم من ثبوتها نفيها ، وما لزم من ثبوته نفيه كان باطلا فى نفسه .

و (الطريق الثانى) : من جهة الحل والبيان ، كما تقدم .

واما الشبهة الثانية ـــ وهي شبهــة « التركيب » وهي فلسفية معتزلية ، والاولى معتزلية محضة ـــ فان المعتزلة يجعلون اخص وصفه القديم ، ويثبتون حدوث ما سواه .

والفلاسفة يجعلون اخص وصفه وجوب وجوده بنفسه ، وامكان ما سواه ، فانهم لا يقرون بالحدوث عن عــدم ، ويجعلون « التركيب » الذي ذكروه موجباً للافتقار ، المانع من كونه واجبا بنفسه.

(فالجواب) عنها ايضا من وجهين :

(احدهما) : مشتمل على فنين : المعارضة والمناقضة ، و (الثانى) الحل .

(اما الاول) : فانهم يثبتونه عالما قادراً ، ويثبتونه واجبا بنفسه فاعلا لغيره ، ومعلوم بالضرورة ان مفهوم كونه عالماً غير مفهوم الفعل لغيره ؛ فان كانت ذاته مركبة من هذه المعانى لزم « التركيب » الذي ادعوه ؛ وان كانت عرضية لزم « الافتقار » الذي ادعوه .

و (بالجملة) فما قالوه فى هذه الأمور : فهو قول اهل الكتاب والسنة ؛ فى العلم والقدرة .

واما « المناقضة » : فان كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب ، واذا لم يكن واجباً لم يلزم من التركيب محال ؛ وذلك انهم انما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت « التركيب » المستلزم لنفي الوجوب وهذا تناقض ؛ فان نفي المعاني مستلزم لنفى الوجوب ؛ فكيف ينفونها لثبوته ؟ وذلك ان الواجب بنفسه حق موجود ، عالم قادر فاعل ؛ والممكن قد يكون موجوداً عالما ، قادراً فاعلا . وليست المشاركة فى مجرد اللفظ ؛ بل فى معاني معقولة معلومة بالاضطرار .

فان كان ما به الاشتراك مستلزما لما به الامتياز : فقد صار الواجب ممكناً والممكن واجباً ؛ وإن لم يكن مستلزما : فقد صار للواجب ما يتميز به عن

الممكن غير هذه المعاني المشتركة ؛ فصار فيه جهة اشتراك وجهة امتياز ؛ وهذا عندهم « تركيب » ممتنع . فان كان هذا التركيب مستلزما لنفي الواجب فقد صار ثبوت الواجب بنفسه مستلزماً لنفيه ؛ وهذا متناقض .

فثبت بهذا « البرهان الباهر » ان هذه الحجة متناقضة فى نفسها ، كما ثبت انها معارضة على اصولهم لما اثبتوه .

واما الجواب الذي هو الحل . فنقول : « التركيب » المعقول فى عقل بني آدم ولغة الآدميين هو تركيب الموجود من اجزائه التى يتميز بعضها عن بعض وهو تركيب الجسم من اجزائه ، كتركيب الانسان من اعضائه واخلاطه ، وتركيب الثوب من اجزائه ، وتركيب الشراب من اجزائه ؛ وسواء كان احد الجزئين منفصلاً عن الآخر كانفصال اليد عن الرجل ، او شائعاً فيه كشياع المرة فى الدم ، والماء فى اللبن .

واما ما يذكره « المنطقيون » من تركيب الأنواع من الجنس والفصل : كتركيب الانسان من حيوان وناطق ، وهو المركب مما به الاشتراك بينه وبين سائر الأنواع ، ومما به امتيازه عن غيره من الأنواع ، وتقسيمهم الصفات الى « ذاتي » تتركب منه الحقائق ، وهو الجنس والفصل ؛ والى «عرضي» وهو العرض العام والخاصة . ثم الحقيقة المؤلفة من المشترك والمميز : هي « النوع » .

فنقول : هذا « التركيب » امر اعتباري ذهني ، ليس له وجود فى الخارج ؛ كما ان « ذات النوع » من حيث هي عامة ، ليس لها ثبوت فى الخارج ، بل نفس

الحقائق الخارجة ، ليس فيها عموم خارجي ولا تركيب خارجي ، كما قلنا فى مسألة « المعدوم » : إنه شيء فى الذهن لا فى الخارج ؛ لتعلق العلم والارادة به .

فان الانسان الموجود فى الخارج ليس فيه ذوات متميزة ، بعضها حيوانية وبعضها ناطقية ، وبعضها ضاحكية ، وبعضها حساسية ؛ بل العقل يدرك منه معنى ونظير ذلك المعنى ثابت لنوع آخر . فيقول فيه معنى مشترك ، ويدرك فيه معنى مختصاً ، ثم يجمع بين المعنيين . فيقول : هو مؤلف منهما ، ثم اذا ادرك فيه المعنيين : لم يدرك ان احدهما فيه متميز عن الآخر منفصل ؛ كما انه اذا ادرك الوجود والوجوب ، والقيام بالنفس والاقامة للغير : لم يدرك احد هذه المعاني منفصلاً عن الآخر متميزاً عنه .

بل ابلغ من ذلك ان الطعم واللون ، والريح القائمة بالجسم : لا يتميز بعضها عن بعض بمحالها ؛ وانما الحس يميز بين هذه الحقائق .

فهذا النوع من « التركيب » : ليس من جنس تركيب الجسد ، من ابعاضه واخلاطه ؛ فليست الأبعاض كالاعراض ، ونحن لا تنازع فى تسمية هذا مركبا ، فان هذا نزاع لفظي . ولكن الغرض ان هذا التركيب : ليس من جنس التركيب الذي يعقله بنو آدم بالفطرة الاولى ، حتى يطلق عليه لفظ الاجزاء .

إذا عرف هـذا : كان الجواب من فنين فى الحل ؛ كما كان من فنين فى الأبطال .

(احدهما) : انا لا نسلم ان هناك تركباً من اجزاء بحال ، وانما هى ذات قائمة

بنفسها ، مستلزمة للوازمها التى لا يصح وجودها إلا بها ؛ وليست صفة الموصوف أُجزاءاً له ، ولا أبعاضاً يتميز بعضها عن بعض ، او تتميز عنه ؛ حتى يصح ان يقال هي مركبة منه ، او ليست مركبة . فثبوت التركيب ونفيه فرع تصوره ، وتصوره هنا منتف .

(والجواب الثانى) : أنه لو فرض ان هذا يسمى مركباً :فليس هذا مستلزماً للامكان ، ولا للحدوث . وذلك ان الذي علم بالعقل والسمع انه يمتنع ان يكون الرب تعالى فقيراً إلى خلقه ؛ بل هو الغنى عن العالمين ، وقد علم انه حى قيوم بنفسه وان نفسه المقدسة قائمة بنفسه ، وموجودة بذاته ، وانه أحد صمد ، غنى بنفسه ليس ثبوته وغناه مستفاداً من غيره ، وانما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقاً صمداً قيوما ، فهل يقال فى ذلك انه مفتقر الى نفسه ، او محتاج الى نفسه ، لأن نفسه لا تقوم الا بنفسه ؟ فالقول فى «صفاته» التى هي داخلة فى مسمى نفسه هو القول فى نفسه .

فاذا قيل صفاته ذاتية وقيل إنه محتاج اليها : كان بمنزلة قول القائل انه محتاج إلى نفسه ، فان صفاته الذاتية هي مالا تكون النفس بدونها .

وكذلك إذا قلنا : ذاته موجبة لوجوده ، او هو واجب بنفسه ، او هو مقتض لوجوبه . فلو قال قائل : يلزم ان يكون معلولا ، والمعلول مفتقر قيل له: ليست العلة هنا غير المعلول ، والمنتفى افتقاره الى غيره ، وكونه معلولا لسواه . واما قيامه بنفسه فحق .

ثم هذه العبارات التى توهم معنى فاسدا : ان اطلقت باعتبار المعنى الصحيح، او لم تطلق بحال : لم يضر ذلك إذا كان المعنى الصحيح معلوماً لا يندفع . فهذا المعنى الشريف يجب التفطن له ، فانه يزيل شبهاً خيالية ، أضلت خلقاً كثيراً .

ونحن إذا قلنا «الماهيات» مجعولة : فنعنى بذلك الماهيات الموجودة فى الخارج؛ بناء على ان وجود كل شيء فى الخارج هو عين ماهيته ؛ اذ ليس الموجود فى الخارج شيئاً غير وجوده ، وذلك الموجود فى الخارج هو المفتقر الى غيره ، سواء كان مفرداً او مركباً .

فالمركب فى الخارج : لم يفتقر الى الفاعل لكونه مركباً ، بل لأن حقيقته مفتقرة ، وانيته مضطرة . ليس له ثبوت ولا وجود ، ولا انية إلا من ربه ؛ ولذلك افتقر المفرد إلى الصانع ؛ كافتقار المركب .

وأما ما يعلمه العقل من «الماهيات» مفردها ومركبها : فلا يفتقر إلى الفاعل إلا من جهة ان علم العبد لا بد له من سبب ؛ لا من جهة ان المركب مفتقر إلى أجزائه . فقد تبين لك ان المركب ليس مفتقراً إلى أجزائه ؛ لا فى الذهن ولا فى الخارج إلا كافتقار المفرد الى نفسه ؛ فجزء المركب بمنزلة عين المفرد ، وكل منهما مفتقر الى غيره فى الخارج .

فان جاز ان يقال : هو مفتقر الى نفسه : جاز ان يقال: هو مفتقر الى وصفه، او جزئه ، وان لم يجز ذلك لم يجز هذا . فليس وصف الموصوف ، وجزء المركب

الذي لا تقوم ذاته الا به ـ الا بمنزلة ذاته ، وليس فى قولنا هو مفتقر الى نفسه ما يرفع وجوبه بنفسه ، فكذلك هذا .

فظهر الخلل فى كلا المقدمتين ، وهو ان الصفات مستلزمة للتركيب ، وان التركيب مستلزم للحاجة الى الغير ، واذا كان كل من المقدمتين باطلة : بطل هذا بالكلية ، والله اعلم ، وصلى الله على محمد وآله وصحبه أجمعين .

وقال شيخ الاسلام :
قدس الله روحه

السلام على النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام على جيرانه سكان « المدينة طيبة » من الأحياء والأموات ، من المهاجرين والأنصار وسائر المؤمنين ورحمة الله وبركاته .

الى الشيخ الامام العارف الناسك ، المقتدي الزاهد العابد : شمس الدين كتب الله فى قلبه الايمان وأيده بروح منه ، وآتاه رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما ، وجعله من اوليائه المتقين ، وحزبه المفلحين ، وخاصته المصطفين ، ورزقه اتباع نبيه باطناً وظاهراً ، واللحاق به فى الدنيا والآخرة ، انه ولى ذلك والقادر عليه ــ من احمد بن تيمية : سلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

اما بعد :

فانا نحمد اليكم الله الذي لا اله الا هو ، وهو للحمد اهل : وهو على كل شيء قدير ، ونساله ان يصلي على صفوته من خلقه وخيرته من بريته النبي الأمي «محمد» وعلى آله وسلم تسليماً .

---

(١) تعرف « بالمدنية » فى « الحقيقة والمجاز فى الصفات » .

كتابي اليك ــ أحسن الله اليك فى الدنيا والآخرة احسانا ينيلك به عالي الدرجات فى خير وعافية ، عن نعمة من الله ورحمة وعافيــة شاملة لنا ولسائر اخواننا ــ والحمد لله رب العالمين كثيراً كما هو اهله ، وكما ينبغي لـكرم وجهه وعز جلاله .

وقد وصل ما ارسلته من الـكتب الثلاثة ، ونحن نسأل الله تعالى ونرجو منه ان يكون ما قضاه وقدره من مرض ونحوه من مصائب الدنيا مبلغاً لدرجات قصر العمل عنها ، وسبق فى ام الـكتاب انها ستنال ، وان تـكون الخيرة فيما اختاره الله لعباده المؤمنين .

وقد علمنا من حيث العموم ان الله تعالى لا يقضي للمؤمن من قضاء إلا كان خيراً له ، وان النية وان كانت متشوقة الى امر حجز عنه المرض فان الخيرة ـ إن شاء الله تعالى ـ فيما أراده الله ، والله تعالى يخير لـكم فى جميع الأمور خيرة حصل لـكم رضوان الله فى خير وعافية ، وما تشتـكي من مصيبة فى القلب والدين ، سأل الله ان يتولاكم بحسن رعايته تولياً لا يكلـكم فيه الى احد من المخلوقين ويصلح لـكم شأنـكم كله صلاحا يكون بدؤه منه وإتمامه عليه ، ويحقق لـكم مقام (اياك نعبد . واياك نستعين) ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحـكيم .

مع انا نرجو ان تـكون رؤية التقصير ، وشهادة التأخير من نعمة الله على عبده المؤمن ، التى يستوجب بها التقدم ويتم له بهــا النعمة ، ويكفي بها مؤنة شيطانه المزين له سوء عمله ، ومؤنة نفسه التى تحب ان تحمد بما لم تفعل ، وتفرح

بما انت . وقد قال سبحانه : (ان الذين هم من خشية ربهم مشفقون ، والذين هم بآيات ربهم يؤمنون ــ الى قوله ــ : انهم الى ربهم راجعون) .

وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « هو الرجل يصوم ويصلى ويتصدق ، ويخاف ان لا يقبل منه » وفى الأثر ــ أظنه عن عمر بن الخطاب او عن ابن مسعود ــ : من قال : انه مؤمن فهو كافر ، ومن قال انه فى الجنة فهو فى النار . وقال : والذى لا اله غيره ما أمن احد على ايمان يسلبه عند الموت ألا يسلبه .

وقال ابو العالية : ادركت ثلاثين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه . وقال الصديق ــ رضي الله عنه ــ : ان الله ذكر اهل الجنة فذكرهم بأحسن اعمالهم وغفر لهم سيئها ، فيقول الرجل : اين انا من هؤلاء ! يعني : وهو منهم ، وذكر اهل النار بأقبح أعمالهم واحبط حسنها فيقول القائل لست من هؤلاء ؟ يعنى : وهو منهم . هذا الكلام أو قريباً منه .

فليبرد القلب من وهج حرارة هذه الشهادة ، إنها سبيل مهيع لعباد الله الذين اطبق شهداء الله فى أرضه انهم كانوا من الله بالمكانة العالية ، مع ان الازدياد من مثل هذه الشهادة هو النافع فى الأمر الغالب ما لم يفض الى تسخط للمقدور ، او يأس من روح الله ؛ او فتور عن الرجاء ؛ والله تعالى يتولاكم بولاية منه ولا يكلكم الى احد غيره .

وأما ما ذكرت من طلب الأسباب الأربعة التى لابد فيها من صرف الكلام من حقيقته الى مجازه، فأنا اذكر ملخص الكلام الذي جرى بيني وبين بعض الناس فى ذلك، وهو ما حكيته لك وطلبته، وكان إن شاء الله له ولغيره به منفعة على مافى الحكاية من زيادة ونقص وتغيير.

قال لي بعض الناس: اذا أردنا أن نسلك طريق سبيل السلامة والسكوت وهي الطريقة التى تصلح عليها السلامة، قلنا كما قال الشافعي ـ رضي الله عنه ـ: آمنت بالله وبما جاء عن الله على مراد الله، وآمنت برسول الله وما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم. واذا سلكنا سبيل البحث والتحقيق فان الحق مذهب من يتأول آيات الصفات واحاديث الصفات من المتكلمين.

فقلت له: اما ما قاله الشافعي فانه حق يجب على كل مسلم ان يعتقده، ومن اعتقده ولم يأت بقول يناقضه فانه سالك سبيل السلامة فى الدنيا والآخرة، واما إذا بحث الانسان وفحص، وجد ما يقوله المتكلمون من التأويل الذي يخالفون به اهل الحديث كله باطلا، وتيقن ان الحق مع اهل الحديث ظاهراً وباطناً.

فاستعظم ذلك وقال: أتحب لأهل الحديث ان يتناظروا فى هذا؟ فتواعدنا يوماً، فكان فيما تفاوضنا: ان امهات المسائل التى خالف فيها متأخروا المتكلمين ـ ممن ينتحل مذهب الاشعري ـ لأهل الحديث «ثلاث مسائل»:

وصف الله بالعلو على العرش .

ومسألة القرآن .

ومسألة تأويل الصفات .

فقلت له : نبدأ بالكلام على « مسألة تأويل الصفات » فانها الأم والباقى من المسائل فرع عليها ، وقلت له : مذهب « اهل الحديث » وهم السلف من القرون الثلاثة ومن سلك سبيلهم من الخلف : ان هذه الأحاديث تمر كما جاءت ، ويؤمن بها وتصدق ، وتصان عن تأويل يفضي الى تعطيل ، وتكييف يفضي الى تمثيل .

وقد اطلق غير واحد ممن حكى اجماع السلف — منهم الخطابي — مذهب السلف : انها تجرى على ظاهرها ، مع نفي الكيفية والتشبيه عنها ؛ وذلك ان الكلام فى « الصفات » فرع على الكلام فى « الذات » يحتذى حذوه ، ويتبع فيه مثاله ؛ فاذا كان اثبات الذات اثبات وجود ، لا اثبات كيفية ؛ فكذلك اثبات الصفات اثبات وجود لا اثبات كيفية ، فنقول أن له يداً وسمعاً ، ولا نقول ان معنى اليد القدرة ومعنى السمع العلم .

فقلت له : وبعض الناس يقول : « مذهب السلف » ان الظاهر غير مراد ويقول : اجمعنا على ان الظاهر غير مراد ، وهذه العبارة خطأ : اما لفظاً ومعنى ، او لفظاً لا معنى ؛ لأن الظاهر قد صار مشتركا بين شيئين :

(أحدها) ان يقال : ان اليد جارحة مثل جوارح العباد، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام ، وظاهر كونه فى السماء ان يكون مثل الماء فى الظرف ، فلا شك ان من قال : ان هـذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غـير مراد من الآيات والأحاديث ، فقد صدق واحسن ؛ إذ لا يختلف اهـل السنة ان الله تعـالى ليس كمثله شيء ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى افعـاله ؛ بل أكثر اهل السنة من اصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة.

لكن هذا القائل اخطأ حيث ظن ان هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث ؛ وحيث حكى عن السلف ما لم يقولوه ؛ فان « ظاهر الـكلام » هو ما يسبق الى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة ، ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضـع وقد يكون بسياق الـكلام؛وليست « هذه المعـاني » المحدثة المستحيلة على الله تعالى هي السابقة الى عقل المؤمنين ، بل اليـد عندهم كالعلم والقدرة والذات ، فـكما كان علمنا وقدرتنا ، وحياتنا وكلامنا ، ونحوها من الصفات ، أعراضاً تدل على حدوثنا يمتنع ان يوصف الله سبحانه بمثلها ؛ فـكذلك ايدينا ووجوهنا ونحوها اجساماً كذلك محدثة ، يمتنع ان يوصف الله تعالى بمثلها .

ثم لم يقل احد من اهل السـنة : إذا قلنا ان لله علمـاً وقدرة وسمعاً وبصراً ان ظاهره غير مراد ، ثم يفسر بصفاتنا . فـكذلك لا يجوز ان يقال : ان ظاهر اليد والوجه غير مراد ؛ إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم او عرض للجسم .

ومن قال : إن ظاهر شيء من اسمائه وصفاته غير مراد فقد اخطأ ؛ لأنه ما من اسم يسمى الله تعالى به الا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به ، فكان قول هذا القائل يقتضي ان يكون جميع اسمائه وصفاته قد اريد بها ما يخالف ظاهرها ، ولا يخفى ما فى هذا الكلام من الفساد .

(والمعنى الثانى) : ان هذه الصفات إنما هي صفات الله سبحانه وتعالى كما يليق بجلاله ، نسبتها الى ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شيء الى ذاته ، فيعلم ان العلم صفة ذاتيــة للموصوف ولها خصائص ، وكذلك الوجه . ولا يقال : إنه مستغن عن هذه الصفات ؛ لأن هذه الصفات واجبة لذاته ، و « الاله » المعبود سبحانه هو المستحق لجميع هذه الصفات .

وليس غرضنا الآن الكلام مع نفاة الصفات مطلقاً ، وانما الكلام مع من يثبت بعض الصفات .

وكذلك « فعله » نعلم ان الخلق هو ابداع الكائنات من العدم،وان كنا لا نكيف ذلك الفعل ولا يشبه افعالنا ، إذ نحن لا نفعل إلا لحاجة الى الفعل والله غني حميد .

وكذلك « الذات تعلم من حيث الجملة ، وان كانت لا تماثل الذوات المخلوقة ولا يعلم ماهو الا هو ولا يدرك لها كيفية ، فهذا هو الذي يظهر من اطلاق هذه الصفات ، وهو الذي يجب ان تحمل عليه .

فالمؤمن يعلم احكام هذه الصفات وآثارها وهو الذي اريد منه ، فيعلم ان الله على كل شيء قدير ، وان الله قد احاط بكل شيء علماً ، وان الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، وان المؤمنين ينظرون الى وجه خالقهم فى الجنة ويتلذذون بذلك لذة ينغمر فى جانبها جميع اللذات ، ونحو ذلك.

كما يعلم ان له رباً وخالقاً ومعبوداً ، ولا يعلم كنه شيء من ذلك ؛ بل غاية علم الخلق هكذا : يعلمون الشيء من بعض الجهات ولا يحيطون بكنهه ، وعلمهم بنفوسهم من هذا الضرب .

قلت له : افيجوز ان يقال : إن « الظاهر غير مراد » بهذا التفسير ؟ فقال : هذا لا يمكن .

فقلت له : من قال : ان الظاهر غير مراد بمعنى ان صفات المخلوقين غير مرادة ، قلنا له : اصبت فى « المعنى » لكن اخطأت فى « اللفظ » واوهمت البدعة وجعلت للجهمية طريقاً الي غرضهم وكان يمكنك ان تقول : تمر كما جاءت على ظاهرها مع العلم بأن صفات الله تعالى ليست كصفات المخلوقين ، وانه منزه مقدس عن كل ما يلزم منه حدوثه او نقصه .

ومن قال : « الظاهر غير مراد » بالتفسير الثاني — وهو مراد الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة وبعض الأشعرية وغيرهم — فقد اخطأ .

ثم أقرب هؤلاء «الجهمية» الأشعرية يقولون : إن له صفات سبعا : الحياة ،

والعلم، والقدرة، والارادة، والكلام، والسمع، والبصر. وينفون ما عداها، وفيهم من يضم الى ذلك «اليد» فقط، ومنهم من يتوقف في نفي ما سواها، وغلاتهم يقطعون بنفي ما سواها.

وأما «المعتزلة» فانهم ينفون الصفات مطلقاً ويثبتون احكامها، وهي ترجع عند اكثرهم الى انه عليم قدير، واما كونه مريداً متكلماً فعندهم انها صفات حادثة، او اضافية او عدمية. وهم اقرب الناس الى «الصابئين الفلاسفة» من الروم، ومن سلك سبيلهم من العرب والفرس، حيث زعموا: ان الصفات كلها ترجع الى سلب او اضافة؛ او مركب من سلب واضافة؛ فهؤلاء كلهم ضلال مكذبون للرسل.

ومن رزقه الله معرفة ما جاءت به الرسل وبصراً نافذاً وعرف حقيقة مأخذ هؤلاء، علم قطعاً انهم يلحدون في اسمائه وآياته، وانهم كذبوا بالرسل وبالكتاب وبما ارسل به رسله؛ ولهذا كانوا يقولون: إن البدع مشتقة من الكفر وآيلة اليه، ويقولون: إن المعتزلة مخانيث الفلاسفة؛ والأشعرية مخانيث المعتزلة.

وكان يحيى بن عمار يقول: المعتزلة الجهمية الذكور، والأشعرية الجهمية الاناث. ومرادهم الأشعرية الذين ينفون الصفات الخبرية، واما من قال منهم بكتاب «الابانة» الذي صنفه الأشعري في آخر عمره ولم يظهر مقالة تناقض ذلك، فهذا يعد من اهل السنة؛ لكن مجرد الانتساب الى الأشعري بدعة،

لا سيما وانه بذلك يوهم حسناً بكل من انتسب هذه النسبة وينفتح بذلك ابواب شر، والكلام مع هؤلاء الذين ينفون ظاهرها بهذا التفسير.

قلت له: اذا وصف الله نفسه بصفة، او وصفه بها رسوله، او وصفه بها المؤمنون ــ الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم ــ فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها: الى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافى الحقيقة، لا بد فيه من اربعة اشياء: ــ

(احدها): ان ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربى، ولا يجوز ان يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، او خلاف الألسنة كلها؛ فلا بد ان يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل ان يفسر اي لفظ بأي معنى سنح له؛ وان لم يكن له اصل فى اللغة.

(الثاني): ان يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته الى مجازه وإلا فاذا كان يستعمل فى معنى بطريق الحقيقة، وفى معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازيّ بغير دليل يوجب الصرف باجماع العقلاء، ثم ان ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلا بد له من دليل قاطع عقلي او سمعي يوجب الصرف. وان ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجح للحمل على المجاز.

(الثالث): انه لا بد من ان يَسْلم ذلك الدليل ــ الصارف ــ عن معارض؛ وإلا فاذا قام دليل قرآني او إيماني يبين ان الحقيقة مرادة امتنع

تركها ، ثم ان كان هذا الدليل نصاً قاطعاً لم يلتفت الى نقيضه ، وان كان ظاهراً فلا بد من الترجيح .

(الرابع) : أن الرسول صلى الله عليه وسلم إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للأمة انه لم يرد حقيقته ، وانه اراد مجازه ، سواء عينه أو لم يعينه ، لا سيما فى الخطاب العلمي الذي اريد منهم فيه الاعتقاد ، والعلم ؛ دون عمل الجوارح ؛ فانه سبحانه وتعالى جعل القرآن نوراً وهدى وبيانا للناس وشفاء لما فى الصدور ، وارسل الرسل ليبين للناس مانزل إليهم ، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل .

ثم هـذا « الرسول » الأمي العربي بعث بأفصح اللغات وابين الالسنة والعبارات ، ثم الامة الذين اخذوا عنه كانوا اعمق الناس علماً ، وانصحهم للأمة ، وابينهم للسنة ، فلا يجوز ان يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقـد نصب دليلاً يمنع من حمله على ظاهره ؛ أما ان يكون عقلياً ظاهراً ، مثل قوله : (واوتيت من كل شيء) ؛ فان كل احد يعلم بعقله ان المراد اوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها ، وكذلك : (خالق كل شيء) يعلم المستمع ان الخالق لايدخل فى هذا العموم . اوسمعياً ظاهراً ، مثل الدلالات فى الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر .

ولا يجوز ان يحيلهم على دليل خفي لا يستنبطه إلا افراد الناس ، سواء كان سمعياً أو عقلياً ؛ لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى واعاده مرات

كثيرة ؛ وخاطب به الخلق كلهم وفيهم الذكي والبليد ، والفقيه وغير الفقيه ، وقد أوجب عليهم ان يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه ، ويتفكروا فيه ويعتقدوا موجبه ، ثم اوجب ان لا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئاً من ظاهره ؛ لأن هناك دليلاً خفياً يستنبطه افراد الناس يدل على انه لم يرد ظاهره ، كان هذا تدليساً وتلبيساً ، وكان نقيض البيان وضد الهدى ، وهو بالألغاز والاحاجي اشبه منه بالهدى والبيان .

فكيف إذا كانت دلالة ذلك الخطاب على ظاهره اقوى بدرجات كثيرة من دلالة ذلك الدليل الخفي على ان الظاهر غير مراد ؟! أم كيف إذا كان ذلك الخفي شبهة ليس لها حقيقة ! ؟ .

فسلم لي ذلك الرجل هذه المقامات .

قلت : ونحن نتكلم على صفة من الصفات ونجعل الكلام فيها انموذجا يحتذى عليه ، ونعبر بصفة « اليد » وقد قال تعالى : (وقالت اليهود : يد الله مغلولة ، غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) وقال تعالى لا بليس : (ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي ؟) وقال تعالى : (وما قدروا الله حق قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) ؛ وقال تعالى : (تبارك الذي بيده الملك) ، وقال (بيدك الخير إنك على كل شيء) ، وقال تعالى : (أولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاماً فهم لها مالكون) .

وقد تواتر فى السنة مجيء « اليد » فى حديث النبى صلى الله عليه وسلم .

فالمفهوم من هذا الكلام : ان لله تعالى يدين مختصتان به ذاتيتان له كما يليق بجلاله ؛ وانه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة وابليس ، وانه سبحانه يقبض الارض ويطوى السموات بيده اليمنى ، وان (يداه مبسوطتان) ومعنى بسطهما بذل الجود وسعة العطاء ؛ لان الاعطاء والجود فى الغالب يكون ببسط اليد ومدها ؛ وتركه يكون ضما لليد الى العنق ، صار من الحقائق العرفية اذا قيل هو مبسوط اليد فهم منه يد حقيقة ، وكان ظاهره الجود والبخل ، كما قال تعالى : (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط) ويقولون : فلان جعد البنان وسبط البنان .

قلت له : فالقائل ؛ إن زعم انه ليس له يد من جنس ايدي المخلوقين : وان يده ليست جارحة ، فهذا حق .

وإن زعم انه ليس له يد زائدة على الصفات السبع ؛ فهو مبطل . فيحتاج الى تلك المقامات الاربعة .

اما « الأول » فيقول : ان اليد تكون بمعنى النعمة والعطية تسمية للشيء باسم سببه ، كما يسمى المطر والنبات سماء ، ومنه قولهم : لفلان عنده أياد ، وقول ابى طالب لما فقد النبي صلى الله عليه وسلم :

يارب! رد راكبي محمدا   رده علي واصطنع عندي يدا

وقول عروة بن مسعود لأبي بكر يوم الحديبية : لولا يد لك عندي لم اجزك بها لأجبتك .

وقد تكون اليد بمعنى القدرة تسمية للشيء باسم مسببه ؛ لأن القدرة هي تحرك اليد ، يقولون : فلان له يد فى كذا وكذا ؛ ومنه قول « زياد » لمعاوية : إني قد امسكت العراق باحدى يدي ويدي الأخرى فارغة ، يريد نصف قدرتي ضبط امر العراق . ومنه قوله : (بيده عقدة النكاح) والنكاح كلام يقال ، وانما معناه انه مقتدر عليه .

وقد يجعلون إضافة الفعل اليها إضافة الفعل الى الشخص نفسه ، لأن غالب الأفعال لما كانت باليد جعل ذكر اليد إشارة الى انه فعل بنفسه ، قال الله تعالى : (لقد سمع الله قول الذين قالوا : إن الله فقير ونحن اغنياء — الى قوله — ذلك بما قدمت ايديكم) اي : بما قدمتم ؛ فان بعض ما قدموه كلام تكلموا به . وكذلك قوله تعالى : (ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم — الى قوله — ذلك بما قدمت ايديكم) والعرب تقول : يداك اوكتا . وفوك نفخ : توبيخاً لكل من جر على نفسه جريرة ؛ لأن أول ما قيل هذا لمن فعل بيديه وفمه .

(قلت له) : ونحن لا ننكر لغة العرب التى نزل بها القرآن فى هذا كله والمتأولون للصفات الذين حرفوا الكلم عن مواضعه وألحدوا فى اسمائه وآياته تأولوا قوله : (بل يداه مبسوطتان) وقوله : (لما خلقت بيدي) على هذا

كله ، فقالوا : إن المراد نعمته ، اي : نعمة الدنيا ونعمة الآخرة ، وقالوا : بقدرته وقالوا : اللفظ كناية عن نفس الجود ؛ من غير ان يكون هنـاك يد حقيقة ؛ بل هذه اللفظة قد صـارت حقيقة فى العطاء والجود . وقوله : (لما خلقت بيدي) اي : خلقته انا ، وإن لم يكن هناك يد حقيقية ، قلت له فهذه تأويلاتهم ؟ قال : نعم قلت له : فننظر فيما قدمنا :

(المقام الاول) : ان لفظ « اليدين » بصيغة التثنية لم يستعمل فى النعمة ولا فى القدرة ؛ لان من لغة القوم استعمال الواحد فى الجمع كقوله : (إن الانسان لفي خسر) ، ولفظ الجمع فى الواحد كقوله : (الذين قال لهم الناس : ان الناس) ، ولفظ الجمـع فى الاثنين كقوله : (صغت قلوبكما) ؛ اما استعمال لفظ الواحد فى الاثنين ، او الاثنين فى الواحد فلا اصـل له ؛ لان هذه الالفاظ عدد وهي نصوص فى معناها لا يتجوز بها ، ولا يجوز ان يقال : عنـدي رجل ويعني رجلين ، ولا عندي رجلان ويعني به الجنس ؛ لان اسم الواحد يدل على الجنس والجنس فيه شـياع ، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس والجنس يحصل بحصول الواحد .

فقوله : (لما خلقت بيدي) لا يجوز ان يراد به القدرة ؛ لان القدرة صفة واحدة ، ولا يجوز ان يعبر بالاثنين عن الواحد .

ولا يجوز ان يراد به النعمة لان نعم الله لا تحصى ؛ فلا يجوز ان يعبر عن النعم التى لا تحصى بصيغة التثنية .

ولا يجوز ان يكون « لما خلقت انا » لانهم اذا ارادوا ذلك اضافوا الفعل الى اليد . فتكون إضافته الى اليد إضافة له الى الفعل ، كقوله : (بما قدمت يداك) ، (وقدمت ايديكم) ، ومنه قوله : (مما عملت ايدينا انعاما) .

اما إذا اضاف الفعل الى الفاعل ، وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء كقوله : (لما خلقت بيدي) فانه نص فى انه فعل الفعل بيديه ولهذا لا يجوز لمن تكلم او مشى : ان يقال فعلت هذا بيديك ويقال : هذا فعلته يداك ، لان مجرد قوله : فعلت كاف فى الاضافة الى الفاعل ، فلو لم يرد انه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة ، ولست تجد فى كلام العرب ولا العجم — إن شاء الله تعالى — ان فصيحاً يقول : فعلت هذا بيدي ، او فلان فعل هذا بيديه ، إلا ويكون فعله بيديه حقيقة . ولا يجوز ان يكون لا يد له ، او ان يكون له يد والفعل وقع بغيرها .

وبهذا الفرق المحقق تتبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة ؛ ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز البتة من جهة نفس اللغة .

قال لي : فقد اوقعوا الاثنين موقع الواحد فى قوله : (ألقيا فى جهنم) وانما هو خطاب للواحد .

قلت له : هذا ممنوع ؛ بل قوله : (ألقيا) قد قيل تثنية الفاعل لتثنية الفعل ، والمعنى الق الق . وقد قيل : إنه خطاب للسائق والشهيد . ومن قال : انه خطاب للواحد قال : إن الانسان يكون معه اثنان : أحدهما عن يمينه . والآخر عن شماله .

فيقول : خليلي ! خليلي ! . ثم انه يوقع هـذا الخطاب وإن لم يكونا موجودين كأنه يخاطب موجودين ؛ فقوله : (ألقيا) عند هذا القائل انما هو خطاب لاثنين يقدر وجودهما فلا حجة فيه البتة .

قلت له : (المقام الثاني) : ان يقال : هب انه يجوز ان يعني باليد حقيقة اليد ، وان يعني بها القدرة أو النعمة ، او يجعل ذكرها كناية عن الفعل ؛ لكن ماالموجب لصرفها عن الحقيقة ؟ .

فان قلت : لأن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه .

قلت لك : هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأن له يداً من جنس أيدي المخلوقين وهـذا لا ريب فيه ؛لكنْ لم لايجوز ان يكون له « يد » تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات ؟ قال : ليس فى العقـل والسمع ما يحيل هذا ؛ « قلت » فاذا كان هذا ممكناً وهو حقيقة اللفظ فلم يصرف عنه اللفظ الى مجازه ؟ وكل ما يذكره الخصم من دليل يدل على امتناع وصفه بما يسمى به ــ وصحت الدلالة ــ سلم له ان المعنى الذي يستحقة المخلوق منتف عنه ، وإنما حقيقة اللفظ وظاهره « يد » يستحقها الخالق كالعلم والقدرة » بل كالذات والوجود.

(المقام الثالث) : قلت له : بلغك ان فى كتاب الله او فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم اوعن احد من أئمة المسلمين : انهم قالوا : المراد باليد خلاف ظاهره ، او الظاهر غير مراد ، أو هل فى كتاب الله آية تدل على انتفاء وصـفه

باليد دلالة ظاهرة ؛ بل او دلالة خفية ؟ فان أقصى ما يذكره المتكلف قوله : (قل هو الله أحد)، وقوله : (ليس كمثله شيء)، وقوله : (هل تعلم له سمياً ؟) وهؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه . اما انتفاء يد تليق بجلاله فليس فى الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه .

وكذلك هل فى العقل ما يدل دلالة ظاهرة على ان الباري لا « يد » له البتة ؟ لا « يداً » تليق بجلاله ولا « يدا » تناسب المحدثات ، وهل فيه ما يدل على ذلك اصلاً ؛ ولو بوجه خفي ؟ فاذا لم يكن فى السمع ولا فى العقل ما ينفي حقيقة اليد البتة ؛ وان فرض ما ينافيها فانما هو من الوجوه الخفية — عند من يدعيه — والا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة .

فهل يجوز ان يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد ، وان الله تعالى خلق بيده ، وان يداه مبسوطتان ، وان الملك بيده ، وفى الحديث ما لا يحصى ، ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واولي الأمر : لا يبينون للناس ان هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره ، حتى ينشأ « جهم بن صفوان » بعد انقراض عصر الصحابة فيبين للناس ما نزل اليهم على نبيهم ، ويتبعه عليه « بشر ابن غياث » ومن سلك سبيلهم من كل مغموص عليه بالنفاق .

وكيف يجوز ان يعلمنا نبينا صلى الله عليه وسلم كل شيء حتى « الخراءة » ويقول : « ما تركت من شيء يقربكم الى الجنة الا وقد حدثتكم به ، ولا من

شيء يبعدكم عن النار إلا وقدحدثتكم به » «تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي الا هالك » ، ثم يترك الكتاب المنزل عليه وسنته الغراء مملؤة ممـا يزعم الخصم ان ظاهره تشبيه وتجسيم ، وان اعتقاد ظاهره ضلال ، وهو لا يبين ذلك ولا يوضحه ؟!

وكيف يجوز للسلف ان يقولوا : امروها كما جاءت مع ان معناها المجازي هو المراد وهو شيء لايفهمه العرب ، حتى يكون ابناء الفرس والروم اعلم بلغة العرب من ابناء المهاجرين والأنصار !؟

(المقام الرابع) : قلت له : أنا اذكر لك من الأدلة الجلية القاطعة والظاهرة ما يبين لك ان لله « يدين » حقيقة .

فمن ذلك تفضيله لآدم : يستوجب سجود الملائكة ، وامتناعهم عن التكبر عليه ؛ فلو كان المراد انه خلقه بقدرته ، او بنعمته ، او مجرد اضافة خلقه اليه ، لشاركه فى ذلك ابليس وجميع المخلوقات .

قال لي : فقد يضاف الشيء الى الله على سبيل التشريف ، كقوله : (ناقة الله) ، وبيت الله .

قلت له : لا تكون الاضافة تشريفاً حتى يكون فى المضاف معنى أفرده به عن غيره ، فلو لم يكن فى الناقة والبيت من الآيات البينات ما تمتاز به على جميع النوق والبيوت لما استحقا هـذه الاضافة ، والأمر هنا كذلك ، فاضافة خلق

آدم اليه انه خلقه بيديه يوجب ان يكون خلقه بيديه انه قد فعله بيديه ، وخلق هؤلاء بقوله : كن فيكون ، كما جاءت به الآثار .

ومن ذلك أنهم اذا قالوا : بيــده الملك ، او عملته يداك ، فهما شيئان : (احدهما) اثبات اليد ، و (الثاني) اضافة الملك والعمل اليها ، و (الثاني) يقع فيه التجوز كثيراً ، اما الأول فانهم لا يطلقون هذا الـكلام إلا لجنس له « يد» حقيقة ، ولا يقولون : « يد » الهوى ولا « يد » المــاء ، فهب ان قوله : بيده الملك ، قد علم منه ان المراد بقــدرته ، لـكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة .

والفرق بين قوله تعالى : (لمـا خلقت بيدي) وقوله : (مما عملت ايدينا) من وجهين :

(احدهما) : انه هنا أضاف الفعل اليه وبين انه خلقه بيديه ، وهناك اضاف الفعل إلى الأيدي .

(الثاني) : ان من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضع التثنية إذا أمن اللبس ، كقوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) اي : يديهما ، وقوله : (فقــد صغت قلوبكما) أي : قلبا كما ، فـكذلك قوله : (ممـا عملت أيدينا) .

واما السنة فـكثيرة جداً ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « المقسطون عند

الله على منابر من نور عن يمين الرحمن ، وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون فى حكمهم وأهليهم وما ولوا » رواه مسلم . وقوله صلى الله عليه وسلم : « يمين الله ملأى لا يغيظها نفقة سحاء الليل والنهار ، ارأيتم ما انفق منذ خلق السموات والأرض ؟ فانه لم يغض ما فى يمينه ، والقسط بيده الأخرى يرفع ويخفض الى يوم القيامة » رواه مسلم فى صحيحه ؛ والبخاري فيما اظن .

وفى الصحيح ايضاً عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفأ احدكم بيده خبزته فى السفر » .

وفى الصحيح أيضاً عن ابن عمر يحكى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « يأخذ الرب عز وجل سماواته وارضه بيديه ــ وجعل يقبض يديه ويبسطهما ــ ويقول : أنا الرحمن ! حتى نظرت الى المنبر يتحرك أسفل منه ، حتى أني اقول : اساقط هو برسول الله؟» ــ وفى رواية ــ انه قرأ هذه الآية على المنبر : (وماقدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) قال : « يقول : انا الله ، انا الجبار » وذكره . وفى الصحيح أيضاً عن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقبض الله الأرض ويطوي السماء بيمينه ثم يقول : انا الملك ! اين ملوك الأرض ؟ » وما يوافق هذا من حديث الحبر .

وفى حديث صحيح « إن الله لما خلق آدم قال له ويداه مقبوضتان : اختر

أيهما شئت ! قال : اخترت يمين ربي وكلتا يدي ربي يمين مباركة ، ثم بسطها فاذا فيها آدم وذريته » وفى الصحيح « ان الله كتب بيده على نفسه لما خلق الخلق : إن رحمتى تغلب غضبى ».

وفى الصحيح : « انه لما تحاج آدم وموسى قال آدم : يا موسى ! اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده ؛ وقد قال له موسى : انت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه . وفى حديث آخر انه قال سبحانه : « وعزتي وجلالي! لا اجعل صالح ذرية من خلقت بيديّ كمن قلت له : كن فكان » ، وفى حديث آخر فى السنن : « لما خلق الله آدم ومسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريته فقال : خلقت هؤلاء للجنة ، وبعمل اهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره بيده الأخرى فقال : خلقت هؤلاء للنار ، وبعمل اهل النار يعملون ».

فذكرت له « هذه الاحاديث » وغيرها ؛ ثم « قلت له » : هل تقبل هذه الاحاديث تأويلاً ؛ ام هي نصوص قاطعة ؟ وهذه احاديث تلقتها الامة بالقبول والتصديق ونقلتها من بحر غزير . فأظهر الرجل التوبة وتبين له الحق .

فهذا الذي اشرت اليه — احسن الله اليك — ان اكتبه .

وهذا « باب واسع » (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور) و (من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً) .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، وعلى المحمدين ، وابى زكريا ،

وابى البقاء عبد المجيد ، واهل البيت ومن تعرفونه من اهل المدينة وسائر اهل البلدة الطيبة .

وان كنتم تعرفون للمدينة كتاباً يتضمن اخبارها ؛ كما صنف اخبار مكة . فلعل تعرفونا به .

والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه اجمعين .

قال شيخ الإسلام رحمه الله :

فصل

قال المعترض فى «الاسماء الحسنى» النور الهادي يجب تأويله قطعاً ؛ اذ النور كيفية قائمة بالجسمية ، وهو ضد الظلمة وجل الحق سبحانه ان يكون له ضد؛ ولو كان نوراً لم تجز اضافته الى نفسه فى قوله : (مثل نوره) فيكون من اضافة الشيء الى نفسه ، وهو غير جائز .

وقوله : (الله نور السموات والارض) قال المفسرون : يعنى هادي اهل السموات والارض وهو ضعيف ، لأن ذكر الهادي بعده يكون تكراراً ، وقيل: منور السموات بالكواكب ، وقيل : بالادلة والحجج الباهرة . والنور جسم لطيف شفاف ؛ فلا يجوز على الله .

والتأويل مروى عن ابن عباس وأنس وسالم ، وهذا يبطل دعواه ان التأويل يبطل الظاهر ، ولم ينقل عن السلف .

ولو كان نوراً حقيقة ــ كما يقوله المشبهة ــ لوجب ايضاً ان يكون الضياء ليلاً ونهاراً على الدوام .

وقوله : (إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ، وداعياً الى الله باذنه وسراجا منيراً) ومعلوم انه صلى الله عليه وسلم لم يكن السراج المعروف ، وانما سمي سراجا بالهدى الذي جاء به ؛ ووضوح ادلته بمنزلة السراج المنير . وروي عن ابن عباس فى رواية اخرى وابى العالية ، والحسن : يعنى منور « السموات والارض » : شمسها وقمرها ونجومها .

ومن كلام العارفين : « النور » هو الذي نور قلوب الصادقين بتوحيده ، ونور اسرار المحبين بتأييده . وقيل : هو الذي احيا قلوب العارفين بنور معرفته ونفوس العابدين بنور عبادته .

(والجواب) : ان هذا الكلام وامثاله ليس باعتراض علينا ، وانما هو ابتداء نقص حرمته منهم ؛ لما يظن انه يلزمنا او يظن انا نقوله على الوجه الذي حكاه . وقد قال تعالى : (اجتنبوا كثيراً من الظن ان بعض الظن إثم) وقال النبي صلى الله عليه عليه وسلم : « إياكم والظن فان الظن أكذب الحديث » .

واذا كان فى الكلام إخبار عن الغير بأنه يقول اقوالا باطلة فى العقل والشرع ، وفيه رد تلك الاقوال كان هذا كذبا وظلماً ؛ فنعوذ بالله من ذلك .

ثم مع كونه ظلما لنا ، ياليته كان كلاما صحيحاً مستقيماً ، فكنا نحلله من حقنا ويستفاد ما فيه من العلم!! ولكن فيه من تحريف كتاب الله والالحاد فى آياته واسمائه ، والكذب والظلم ، والعدوان الذي يتعلق بحقوق الله مما فيه ؛ لكن إن عفونا عن حقنا ، فحق الله إليه لا إلى غيره.

ونحن نذكر من القيام بحق الله ونصر كتابه ودينه ما يليق بهذا الموضع ؛ فان هذا الكلام الذي ذكره فيه من التناقض والفساد ما لا اظن تمكنه من ضبطه من وجوه .

(احدها) : أنه قال فى أوله : النور كيفية قائمة بالجسمية . ثم قال فى آخره : جسم لطيف شفاف ، فذكر فى اول الكلام انه عرض وصفة ، وفى آخره جسم ، وهو جوهر قائم بنفسه .

(الثانى) : انه ذكر عن المفسرين انهم تأولوا ذلك بالهادي وضعف ذلك ، ثم ذكر فى آخره ان من كلام العارفين ان « النور » هو الذي نور قلوب الصادقين بتوحيده ؛ واسرار المحبين بتأييده ، وأحيا قلوب العارفين بنور معرفته وهذا هو معنى الهادي الذي ضعفه اولاً ، فيضعفه اولاً ويجعله من كلام العارفين وهي كلمة لها صولة فى القلوب ، وانما هو من كلام بعض المشايخ الذين يتكلمون بنوع من الوعظ الذى ليس فيه تحقيق .

فان الشيخ اباعبد الرحمن ذكر فى حقائق التفسير من الاشارات التى بعضها كلام حسن مستفاد ، وبعضها مكذوب على قائله مفترى ، كالمنقول عن جعفر وغيره ، وبعضها من المنقول الباطل المردود . فان « اشارات المشايخ الصوفية » التى يشيرون بها : تنقسم الى اشارة حالية – وهي اشارتهم بالقلوب – وذلك هو الذى امتازوا به ، وليس هذا موضعه .

وتنقسم الى الاشارات المتعلقة بالأقوال : مثل ما يأخذونها من القرآن

ونحوه ، فتلك الاشارات هي من باب الاعتبار والقياس ؛ والحاق ما ليس بمنصوص بالمنصوص ، مثل الاعتبار والقياس ؛ الذى يستعمله الفقهاء فى الاحكام ؛ لكن هذا يستعمل فى الترغيب والترهيب ، وفضائل الاعمال ، ودرجات الرجال ، ونحو ذلك ، فان كانت « الاشارة اعتبارية » من جنس القياس الصحيح كانت حسنة مقبولة ؛ وان كانت كالقياس الضعيف كان لها حكمه وان كان تحريفاً للكلام عن مواضعه ، وتأويلا للكلام على غير تأويله ، كانت من جنس كلام القرامطة والباطنية والجهمية : فتدبر هذا فانى قد اوضحت هذا فى « قاعدة الاشارات » .

(الوجه الثالث) فى تناقضه ، فانه قال : التأويل منقول عن ابن عباس ، وأنس وسالم ، ولم يذكر إلا ثلاثة اقوال :

(احدها) : انه هادى اهل السموات والارض ، وقد ضعف ذلك ، فان كان المنقول هو هذا الضعيف فياخيبة المسعى ؛ إذ لم ينقل عن السلف فى جميع كلامه الى هنا شيئاً عن السلف الا هذا الذى ضعفه واوهاه .

وان كان المنقول عن هؤلاء الثلاثة انه منور السموات بالكواكب، كان متناقضاً من وجه آخر ، وهو انه قد ذكر فيما بعد ان هذا روي عن ابن عباس فى رواية اخرى ، وابي العالية والحسن انه منورها بالشمس والقمر والنجوم وهذا يوجب ان يكون المنقول عن ابن عباس ، والاثنين اولاً غير المنقول عنه فى رواية اخرى ، وعمن ليس معه فى الأولى .

وإن كان نوره بالحجج البـاهرة والأدلة كان متناقضاً ، فان هذا هو معنى «الهادي» : إذ نصبه للأدلة ، والحجج هي من هدايته ، وهو قد ضعف هذا القول فما ادري من ايهما العجب ! امن حكايته القولين اللذين احدهما داخل فى معنى الآخر ؟ ام من تضعيفه لقول السـائل الذي يوجب تضعيف الأثنين ـــ وهو لا يدري انه قد ضعفهما جميعـاً ؟ ! ـــ فيجب على الانسان ان يعرف معنى الأقوال المنقولة ، ويعرف ان الذي يضعفه ليس هو الذي عظمه .

(الوجه الرابع) انه قد تبـين انه لم ينقل عن ابن عباس وانس وسالم إلا القول الذي ضعفه او ما يدخل فيه ؛ فانه إن كان قولهم : « الهادي » فقد صرح بضعفه وان كان « مقيم الأدلة » فهـو من معنى « الهادي » ؛ وإن كان « المنور بالـكوا كب » فقد جعله قولا آخر ؛ وان كان ما ذ كره عن بعض العارفين فهو ايضاً داخل فى « الهادي » ؛ واذا كان قد اعترف بضعف ما حكاه عن ابن عباس وانس وسالم لم يكن فيه حجة علينا ؛ فتبين ان ما ذ كره عن « السلف » إما ان يكون مبطلاً فى نقله او مفترياً بتضعيفه ، وعلى التقديرين لا حجة علينا بذلك .

(الوجه الخامس) انه اساء الأدب على السلف ؛ إذ يذ كر عنهم ما يضعفه واظهر للناس ان السلف كانوا يتأولون ، ليحتج بذلك على التـأويل فى الجملة ، وهو قد اعترف بضعف هذا التأويل ، ومن احتج بحجة وقد ضعفها وهو لا يعلم انه ضعفها فقـد رمى نفسه بسهمه ، ومن رمى بسهم البغي صرع به (والله لا يهدي القوم الظالمين) .

(الوجه السادس) قوله : هذا يبطل دعواه ان « التـأويل دفع الظاهر

ولم ينقل عن السلف » فان هذا القول لم اقله ؛ وان كنت قلته فهو لم ينقل إلا ما عرف انه ضعيف ، والضعيف لا يبطل شيئاً ، فهذه الوجوه فى بيان تناقضه وحكايته عنا ما لم نقله .

واما « بيان فساد الكلام » فنقول : اما قوله : « يجب تأويله قطعاً » فلا نسلم انه يجب تأويله ، ولا نسلم ان ذلك لو وجب قطعي ؛ بل جماهير المسلمين لا يتأولون هذا الاسم ، وهذا مذهب السلفية ، وجمهور الصفاتية ، من اهل الكلام والفقهاء والصوفية وغيرهم ، وهو قول ابى سعيد بن كلاب ذكره فى الصفات ، ورد على الجهمية تأويل « اسم النور » وهو شيخ المتكلمين الصفاتية من الأشعرية — الشيخ الأول — ، وحكاه عنه ابو بكر بن فورك فى كتاب « مقالات ابن كلاب » ، والأشعري ، ولم يذكرا تأويله إلا عن الجهمية المذمومين باتفاق ، وهو ايضاً قول ابى الحسن الأشعري ذكره فى « الموجز » .

وأما قوله : إن هذا ورد فى الاسماء الحسنى ، فالحديث الذي فيه ذكر ذلك هو حديث الترمذى ، روى الاسماء الحسنى فى « جامعه » من حديث الوليد ابن مسلم ، عن شعيب عن ابى الزناد ، عن الاعرج عن ابى هريرة ، ورواها ابن ماجه فى سننه من طريق مخلد بن زياد القطوانى ؛ عن هشام بن حسان ، عن محمد بن سيرين عن ابى هريرة . وقد اتفق اهل المعرفة بالحديث على ان هاتين الروايتين ليستا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، وانما كل منهما من كلام بعض السلف ، فالوليد ذكرها عن بعض شيوخه الشاميين كما جاء مفسراً فى بعض طرق حديثه .

ولهذا اختلفت اعيـانهما عنه ؛ فروى عنه فى إحدى الروايات من الاسماء بدل ما يذكر فى الرواية الاخرى ؛ لان الذين جمعوها قد كانوا يذكرون هذا تارة وهذا تارة ؛ واعتقدوا ـــ هم وغيرهم ـــ ان الاسماء الحسنى التى من احصاها دخل الجنة ليست شيئاً معيناً ؛ بل من احصى تسعة وتسعين اسماً من اسماء الله دخل الجنة او انها وان كانت معينة فالاسمان اللذان يتفق معناهما يقوم احدهما مقام صاحبه ، كالاحد والواحد ؛ فان فى رواية هشام بن عمار عن الوليد بن مسلم عنه ، رواها عثمان بن سعيد « الاحد » بدل « الواحد » و « المعطي » بدل « المغني » وهما متقاربان ، وعند الوليـد هذه الاسماء بعد ان روى الحديث عن خليد بن دعلج عن قتادة عن ابن سيرين عن ابى هريرة .

ثم قال هشام : وحدثنا الوليد ، حدثنا سعيد بن عبد العزيز مثل ذلك ، وقال : كلها فى القرآن (هو الله الذي لا إله الا هو) .... مثل ما ساقها الترمذي لكن الترمذى رواها عن طريق صفوان بن صالح ، عن الوليـد ، عن شعيب ، وقد رواها ابن ابي عاصم ، وبين ما ذكره هو والترمذى خلاف فى بعض المواضع ، وهذا كله مما يبين لك انها من الموصول المدرج فى الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فى بعض الطرق ؛ وليست من كلامه .

ولهذا جمعها « قوم آخرون » على غير هذا الجمع ، واستخرجوها من القرآن منهم سفيان بن عيينة ، والامام احمد بن حنبل ، وغيرهم ؛ كما قد ذكرت ذلك فيما تكلمت به قديماً على هذا ؛ وهذا كله يقتضي انها عندهم مما يقبل البدل ؛

فان الذي عليه جماهير المسلمين ان اسمـاء الله أكثر من تسعة وتسعين . قالوا : ــ ومنهم الخطابي ــ قوله : « إن لله تسعة وتسعين اسمـاً من احصاها » التقييد بالعدد عائد الى الأسماء الموصوفة بأنها هي هذه الأسماء .

فهذه الجملة وهي قوله : « من احصاها دخل الجنة » صفة للتسعة والتسعين ليست جملة مبتدأة ، ولكن موضعها النصب ، ويجوز ان تكون مبتدأة والمعنى لا يختلف ، والتقدير إن لله أسماء بقدر هذا العدد من احصاها دخل الجنة كما يقول القائل : ان لي مائة غـلام اعددتهم للعتق ، والف درهم اعددتها للحج ، فالتقييد بالعدد هو فى الموصوف بهذه الصفة لا فى اصل استحقاقه لذلك العدد ؛ فانه لم يقل ان اسماء الله تسعة وتسعون .

قال : ويدل على ذلك قوله فى الحديث الذي رواه احمد فى المسند : « اللهم اني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، او انزلتـه فى كتابك ، او علمته احداً من خلقك ، او استأثرت به فى علم الغيب عندك » فهذا يدل على ان لله اسماء فوق تسعة وتسعين يحصيها بعض المؤمنين .

وأيضاً فقوله : « إن لله تسعة وتسعين » تقييده بهـذا العدد ، بمنزلة قوله تعالى : (تسعة عشر) فلما استقلوهم قال : (وما يعلم جنود ربك إلا هو) فأن لا يعلم اسماءه إلا هو أولى ؛ وذلك ان هذا لو كان قد قيل منفرداً لم يفد النبي إلا بمفهوم العدد الذى هو دون مفهوم الصفة ، والنزاع فيـه مشهور ، وان كان المختار عنـدنا ان التخصيص بالذكر ــ بعـد قيام المقتضي للعموم ــ يفيد

الاختصاص بالحكم ، فان العدول عن وجوب التعميم الى التخصيص إن لم يكن للاختصاص بالحكم والا كان تركا للمقتضي بلا معارض وذلك ممتنع .

فقوله : « ان لله تسعة وتسعين » قد يكون للتحصيل بهذا العدد فوائد غير الحصر . و (منها) ذكر ان احصاءها يورث الجنة ؛ فانه لو ذكر هذه الجملة منفردة ، واتبعها بهذه منفردة لكان حسناً ؛ فكيف والأصل فى الكلام الاتصال وعدم الانفصال ؟! فتكون الجملة الشرطية صفة ؛ لا ابتدائية . فهذا هو الراجح فى العربية مع ما ذكر من الدليل .

ولهذا قال : « انه وتر يحب الوتر » ومحبته لذلك تدل على انه متعلق بالاحصاء ؛ اي يحب ان يحصى من اسمائه هذا العدد ؛ وإذا كانت اسماء الله اكثر من تسعة وتسعين امكن ان يكون إحصاء تسعة وتسعين اسماً يورث الجنة مطلقاً على سبيل البدل ؛ فهذا يوجه قول هؤلاء ، وان كان كثير من الناس يجعلها اسماء معينة ؛ ثم من هؤلاء من يقول : ليس إلا تسعة وتسعون اسماً فقط ، وهو قول ابن حزم وطائفة .والأكثرون منهم يقولون : وإن كانت اسماء الله اكثر ؛ لكن الموعود بالجنة لمن احصاها هي معينة ، وبكل حال : فتعيينها ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم باتفاق اهل المعرفة بحديثه ؛ ولكن روى فى ذلك عن السلف انواع : من ذلك ما ذكره الترمذى . ومنها غير ذلك .

فاذا عرف هذا : فقوله فى اسمائه الحسنى « النور الهادى » لو نازعه منازع

فى ثبوت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لم تـكن له حجة ، ولـكن جاء ذلك فى أحاديث صحاح ، مثل قوله فى الحديث الذى فى الصحيحين ، عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول: « اللهم لك الحمد انت نور السموات والأرض ومن فيهن » الحديث . وفى صحيح مسلم عن ابي ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك فقال: « نور أنى اراه ؟ » أوقال: « رأيت نوراً ».

فالذى فى القرآن والحديث الصحيح اضافة النور كقوله : (نور السموات والارض) او (نور السموات والارض ومن فيهن) .

واما قوله: « اذ النور كيفية قائمة » فنقول : النور المخلوق محسوس لايحتاج الى بيان كيفية ، لكنه نوعان : اعيان ، واعراض . « فالاعيان » هو نفس جرم النار ، حيث كانت ـــ نور السراج والمصباح الذى فى الزجاجة وغيره ـــ وهي النور الذي ضرب الله به المثل ، ومثل القمر فان الله سماه نوراً فقال : (جعل الشمس ضياء والقمر نوراً) ولا ريب ان النار جسم لطيف شفاف. «واعراض» مثل ما يقع من شعاع الشمس ، والقمر والنار على الأجسام الصقيلة وغيرها ، فان المصباح اذا كان فى البيت اضاء جوانب البيت ، فذلك النور والشعاع الواقع على الجدر والسقف والارض هو عرض ، وهو كيفية قائمة بالجسم .

وقد يقال : ليس الصفة القائمة بالنار والقمر ونحوها نوراً ، فيكون الاسم على الجوهر تارة ، وعلى صفة اخرى ؛ ولهذا يقال لضوء النهار نور ، كما قال

تعالى : (وجعل الظلمات والنور) ومن هـذا تسمية الليل ظلمة والنهـار نوراً فانهما عرضان . وقد قيـل : هما جوهران ؛ وليس هذا موضع بسط ذلك. فتبين ان اسم النور يتناول هذين والمعترض ذكر اولاً حد « العرض » وذكر ثانياً حد « الجسم » فتناقض ، وكأنه اخذ ذلك من كلامي ولم يهتد لوجه الجمع .

وكذلك اسم « الحق » يقع على ذات الله تعالى وعلى صفاته القدسية كقول النبي صلى الله عليه وسلم : « انت الحق ، وقولك الحق ، والجنة حق ، والنار حق والنبيون حق ، ومحمد حق » .

واما قول المعترض : النور ضد الظلمة وجل الحق ان يكون له ضد .

فيقال له : لم تفهم معنى الضد المنفي عن الله ؛ فان « الضد » يراد به ما يمنع ثبوت الآخر ، كما يقال فى الأعراض المتضـادة مثل السواد والبياض . ويقول الناس : الضدان لا يجتمعان ، ويمتنع اجتماع الضدين ؛ وهذا التضاد عند كثير من الناس لا يكون الا فى « الاعراض » واما « الاعيـان » فلا تضـاد فيها ؛ فيمتنع عند هذا ان يقال : لله ضد ، او ليس له ضد ؛ ومنهم من يقول يتصور التضاد فيها ، والله تعالى ليس له ضد يمنـع ثبوته ووجوده بلا ريب ؛ بل هو القاهر الغالب الذي لا يغلب .

وقد يراد « بالضد » المعارض لأمره وحكمه ، وان لم يكن مانعاً من وجود ذاته ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من حالت شفاعته دون حد من حدود

الله فقد ضاد الله فى امره » رواه ابو داود . وتسمية المخالف لأمره وحكمه ضداً كتسميته عدواً .

وبهذا الاعتبار فالمعادون المضادون لله كثيرون ؛ فأما على التفسير الأول فلا ريب انه ليس فى نفس الامر مضاد لله ؛ لكن التضاد يقع فى نفس الكفار فان الباطل ضد الحق ، والكذب ضد الصدق ؛ فمن اعتقد فى الله ما هو منزه عنه كان هذا ضداً للايمان الصحيح به .

واما قوله : النور ضد الظلمة ــ وجل الحق ان يكون له ضد ــ فيقال له : والحي ضد الميت ، والعليم ضد الجاهل ، والسميع ، والبصير ، والذي يتكلم ضد الاصم الاعمى الابكم ، وهكذا سائر ما سمى الله به من الأسماء لها اضداد ، وهو منزه عن ان يسمى بأضدادها ، فجل الله ان يكون ميتاً ! او عاجزاً ، او فقيراً و نحو ذلك .

واما وجود مخلوق له موصوف بضد صفته : مثل وجود الميت والجاهل ، والفقير والظالم ، فهذا كثير ؛ بل غالب اسمائه لها اضداد موجودة فى الموجودين .

ولا يقال لأولئك إنهم أضداد الله ، ولكن يقال انهم موصوفون بضد صفات الله ؛ فان التضاد بين الصفات إنما يكون فى المحل الواحد لا فى محلين ، فمن كان موصوفا بالموت ضادته الحياة ، ومن كان موصوفاً بالحياة ضاده الموت ،

والله سبحانه يمتنع ان يكون ظلمة او موصوفاً بالظلمة ، كما يمتنع ان يكون ميتاً او موصوفاً بالموت .

فهذا المعترض اخذ لفظ « الضد بالاشتراك » ولم يميز بين الضد الذي يضاد ثبوته ثبوت الحق وصفاته وافعاله ، وبين ان يكون فى مخلوقاته ما هو موصوف بضد صفاته ، وبين مايضاده فى امره ونهيه ، فالضد الاول هو الممتنع ، واما الآخران فوجودهما كثير ؛ لكن لا يقال إنه ضد لله ، فإن المتصف بضد صفاته لم يضاده .

والذين قالوا « النور ضد الظلمة » قالوا يمتنع اجتماعهما فى عين واحدة ، لم يقولوا : انه يمتنع ان يكون شيء موصوفاً بأنه نور وشيء آخر موصوفاً بأنه ظلمة ؛ فليتدبر العاقل هذا التعطيل والتخليط .

واما قوله : لو كان نوراً لم يجز اضافته الى نفسه فى قوله : (مثل نوره) فالكلام عليه من طريقين :

(احدها) ان نقول : النص فى كتاب الله وسنة رسوله قد سمى الله نور السموات والأرض ، وقد اخبر النص ان الله نور واخبر ايضاً انه يحتجب بالنور ؛ فهذه ثلاثة انوار فى النص وقد تقدم ذكر الأول .

(واما الثاني) فهو فى قوله : (وأشرقت الأرض بنور ربها) وفى قوله : (مثل نوره) وفيما رواه مسلم فى صحيحه عن عبد الله بن عمرو قال : قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق خلقه فى ظلمة ، وألقى عليهم من نوره ، فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأه ضل » .

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم فى دعاء الطائف : « اعوذ بنور وجهك الذي اشرقت له الظلمات ، وصلح عليه امر الدنيا والآخرة ان ينزل بي سخطك ، او يحل عليّ غضبك » رواه الطبراني وغيره . ومنه قول ابن مسعود : إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار ، نور السموات من نور وجهه .

ومنه قوله : ما رواه مسلم فى صحيحه عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بأربع كلمات فقال : « إن الله لا ينام ولا ينبغي له ان ينام ، يخفض القسط يرفع اليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجابه النور — او النار — لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره من خلقه » . فهذا الحديث فيه ذكر حجابه .

فان تردد الراوي فى لفظ النار والنور لا يمنع ذلك ، فان مثل هذه النار الصافية التى كلم بها موسى يقال لها نار ونور ، كما سمى الله نار المصباح نوراً ، بخلاف النار المظلمة كنار جهنم فتلك لا تسمى نوراً .

فالأقسام ثلاثة : « إشراق بلا إحراق » وهو النور المحض كالقمر . و « إحراق بلا إشراق » وهي النار المظلمة . و « ماهو نار ونور » كالشمس ، ونار المصابيح التى فى الدنيا توصف بالأمرين ؛ واذا كان كذلك صح ان يكون

نور السموات والأرض ، وان يضاف اليه النور ، وليس المضاف هو عين المضاف اليه .

(الطريق الثاني) ان يقال : هذا يرد عليكم لا يختص بمن يسميه بما سمى به نفسه وبينه ؛ فأنت إذا قلت : « هاد » او « منور » او غير ذلك : فالمسمى « نوراً » هو الرب نفسه ؛ ليس هو النور المضاف اليه . فاذا قلت : « هو الهادي فنوره الهدى » جعلت احد النورين عيناً قائمة ، والآخر صفة ؛ فهكذا يقول من يسميه نوراً ؛ واذا كان السؤال يرد على القولين والقائلين كان تخصيص احدهما بأنه مخالف لقوله ظلماً ولدداً فى المحاجة ، او جهلاً وضلالاً عن الحق .

واما ماذكره من الأقوال : فلا ريب ان للناس فيها من الأقوال اكثر مما ذكره ، والموجود بأيدي الأمة من الروايات الصادقة والكاذبة والآراء المصيبة والمخطئة لا يحصيه الا الله ، والكلام فى « تفسير اسماء الله ، وصفاته ، وكلامه » فيه من الغث والسمين ما لا يحصيه الا رب العالمين ، وانما الشأن فى الحق والعلم والدين .

وقدكتبت قديماً فى بعض كتبي لبعض الأكابر : ان العلم ما قام عليه الدليل ، والنافع منه ما جاء به الرسول ، فالشأن فى ان نقول علماً وهو النقل المصدق ، والبحث المحقق ، فان ما سوى ذلك — وان زخرف مثله بعض الناس — خزف مزوق ، والا فباطل مطلق ، مثل ماذكره فى هذه الآية وغيرها .

وهذه الكتب التى يسميها كثير من الناس « كتب التفسير » فيها كثير

من التفسير منقولات عن السلف مكذوبة عليهم ، وقول على الله ورسوله بالرأي المجرد ؛ بل بمجرد شبهة قياسية ، او شبهة ادبية .

فالمفسرون الذين ينقل عنهم لم يسمهم ، ومع هذا فقد ضعف قولهم بالباطل فان القوم فسروا النور فى الآية : بأنه الهادي ؛ لم يفسروا النور فى الأسماء الحسنى والحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ فلا يصح تضعيف قولهم بما ضعفه .

ونحن انما ذكرنا ذلك لبيان تناقضه ، وانه لا يحتج علينا بشيء يروج على ذي لب ، فان التناقض اول مقامات الفساد ، وهـذا التفسير قد قاله طائفة من المفسرين . واما كونه ثابتاً عن ابن عباس او غيره فهذا مما لم نثبته .

ومعلوم ان فى « كتب التفسير » من النقل عن ابن عبـاس من الـكذب شيء كثير ، من رواية الـكلبي عن ابى صالح وغيره ، فلا بد من تصحيح النقل لتقوم الحجة فليراجع « كتب التفسير » التى يحرر فيها النقل ، مثل تفسير محمد ابن جرير الطبري ، الذي ينقل فيه كلام السلف بالاسناد ، ــــ وليعرض عن تفسير مقاتل ، والـكلبي ــــ وقبـله تفسير بقى بن مخلد الأندلسي وعبد الرحمن ابن ابراهيم دحيم الشامي ، وعبـد بن حميد الـكشي وغيرهم ، ان لم يصعد الى تفسير الامام اسحق بن راهويه ، وتفسير الامام احمد بن حنبـل وغيرهما من الأئمة ، الذين هم اعلم اهل الأرض بالتفاسير الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم وآثار الصحابة والتابعين كما هم اعلم الناس بحديث النبي صلى الله عليه وسلم ، وآثار الصحابة والتابعين فى الأصول والفروع وغير ذلك من العلوم .

فاما ان يثبت أصلاً يجعله قاعدة بمجرد رأي فهذا انما ينفق على الجهال بالدلائل ، الأغشام فى المسائل ؛ وبمثل هـذه المنقولات ـــ التى لا يميز صدقها من كذبها ، والمعقولات التى لا يميز صوابها من خطئها ـــ ضل من ضل من اهل المشرق فى الأصول والفروع ، والفقه والتصوف .

وما أحسن ما جاء هذا فى آية النور التى قال الله تعالى فيها : (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور) نسأل الله ان يجعل لنا نوراً .

ثم نقول : هـذا القول الذي قاله بعض المفسرين فى قوله : (الله نور السموات والأرض) أي هادي اهل السموات والأرض، لا يضرنا ، ولا يخالف ما قلناه ، فانهم قالوه فى تفسير الآية التى ذكر النور فيها مضافاً ؛ لم يذكروه فى تفسير نور مطلق ، كما ادعيت انت من ورود الحديث به ؛ فأين هـذا من هذا ؟ .

ثم قول من قال من السلف : هادي اهل السموات والأرض لا يمنع أن يكون فى نفسه نوراً : فان من عادة السلف فى تفسيرهم ان يذكروا بعض « صفات المفسر » من الاسماء ، او بعض انواعه ؛ ولا ينافى ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمى ، بل قد يكونان متلازمين ، ولا دخول لبقية الانواع فيه .

وهذا قد قررناه غير مرة فى القواعد المتقدمة ، ومن تدبره علم ان أكثر اقوال السلف فى التفسير متفقة غير مختلفة . مثال ذلك قول بعضهم فى (الصراط المستقيم) : انه الاسلام ، وقول آخر : انه القرآن ، وقول آخر : انه السنة

والجماعة ، وقول آخر : انه طريق العبودية . فهــذه كلها صفات له متلازمة ، لا متباينة ؛ وتسميته بهذه الاسماء بمنزلة تسمية القرآن والرسول بأسمائه : بل بمنزلة اسماء الله الحسنى .

ومثال « الثاني » قوله تعالى : (فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات) فذكر منهم صنفاً من الاصناف ، والعبد يعم الجميع . فالظالم لنفسه المخل ببعض الواجب ، والمقتصد القائم به ، والسابق المتقرب بالنوافل بعد الفرائض .

وكل من الناس يدخل فى هذا بحسب طريقه فى التفسير والترجمة : ببيان النوع والجنس ؛ ليقرب الفهم على المخاطب ، كما لو قال الاعجمي ما الخبز ؟ فقيل له : هذا ، واشير الى الرغيف . فالغرض الجنس لا هذا الشخص . فهكذا تفسير كثير من السلف وهو من جنس التعليم .

فقول من قال : (نور السموات والارض) هادي اهــل السموات والأرض كلام صحيح ، فان من معــاني كونه نور السموات والارض ان يكون هادياً لهم ؛ اما انهم نفوا ما سوى ذلك فهذا غير معلوم ، واما انهم ارادوا ذلك فقد ثبت عن ابن مسعود انه قال : إن ربكم ليس عنــده ليل ولا نهار ، نور السموات من نور وجهه .

وقد تقدم عن النبي صلى الله عليه وسلم من ذكر نور وجهه . وفى رواية « النور » ما فيه كفاية ؛ فهذا بيان معنى غير الهداية .

وقد اخبر الله فى كتابه ان الارض تشرق بنور ربها ، فاذا كانت تشرق من نوره كيف لا يكون هو نوراً ؟ ولا يجوز ان يكون هذا النور المضاف اليه إضافة خلق وملك واصطفاء — كقوله (ناقة الله) ونحو ذلك — لوجوه :

(احدها) ان النور لم يضف قط إلى الله إذا كان صفة لاعيان قائمة ، فلا يقال فى المصابيح التى فى الدنيا : إنها نور الله ، ولا فى الشمس والقمر ، وانما يقال كما قال عبد الله بن مسعود: ان ربكم ليس عنده ليل ولا نهار نور السموات من نور وجهه . وفى الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم : « اعوذ بنور وجهك الذى أشرقت له الظلمات ، وصلح عليه امر الدنيا والآخرة » .

(الثاني) ان الأنوار المخلوقة كالشمس والقمر تشرق لها الارض فى الدنيا ، وليس من نور إلا وهو خلق من خلق الله ، وكذلك من قال : منور السموات والارض لا ينافى انه نور ، وكل منور نور ، فهما متلازمان .

ثم ان الله تعالى ضرب مثل نوره الذى فى قلوب المؤمنين بالنور الذى فى المصباح ، وهو فى نفسه نور ، وهو منور لغيره ، فاذا كان نوره فى القلوب هو نور ، وهو منور ، فهو فى نفسه احق بذلك ، وقد علم ان كل ما هو نور فهو منور .

واما قول من قال : معناه منور السموات بالكواكب : فهذا ان أراد به قائله : ان ذلك من معنى كونه نور السموات ، وانه أراد به ليس لكونه نور

السموات والأرض معنى إلا هذا فهو مبطل ؛ لأن الله اخبر انه نور السموات والارض ؛ والكواكب لا يحصل نورها فى جميع السموات والارض .

وأيضاً فانه قال : (مثل نوره كمشكاة فيها مصباح) ؛ فضرب المثل لنوره الموجود فى قلوب المؤمنين ؛ فعلم ان النور الموجود فى قلوب المؤمنين نور الايمان ، والعلم مراد من الآية ؛ لم يضربها على النور الحسي الذى يكون للكواكب ، وهذا هو الجواب عما رواه عن ابن عباس فى رواية اخرى ، وأبي العالية والحسن ، بعد المطالبة بصحة النقل ، والظن ضعفه عن ابن عباس لأنهم جعلوا ذلك من معاني النور اما أنهم يقولون قوله : (الله نور السموات والأرض) ليس معناه إلا التنوير بالشمس ، والقمر والنجوم ، فهذا باطل قطعاً .

وقد قال صلى الله عليه وسلم : « انت نور السموات والارض ومن فيهن» ومعلوم ان العميان لا حظ لهم فى ذلك ، ومن يكون بينه وبين ذلك حجاب لا حظ له فى ذلك ، والموتى لا نصيب لهم من ذلك ، واهل الجنة لا نصيب لهم من ذلك ، فان الجنة ليس فيها شمس ولا قمر ؛ كيف وقد روى ان اهل الجنة يعلمون الليل والنهار بأنوار تظهر من العرش ، مثل ظهور الشمس لاهل الدنيا فتلك الأنوار خارجة عن الشمس والقمر .

واما قوله : قد قيل : بالادلة والحجج، فهذا بعض معنى الهادي ، وقد تقدم الكلام على قوله : « هذا يبطل قوله ان التأويل دفع للظاهر ، ولم ينقل عن

السلف » فان هذا الكلام مكذوب علي، وقد ثبت تناقض صاحبه، وانه لم يذكر عن السلف الا ما اعترف بضعفه.

واما الذى اقوله الآن وا كتبه ـ وان كنت لم ا كتبه فيما تقدم من اجوبتى وانما أقوله فى كثير من المجالس ـ إن جميع ما فى القرآن من آيات الصفات، فليس عن الصحابة اختلاف فى تأويلها.

وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة، وما رووه من الحديث، ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار ا كثر من مائة تفسير، فلم أجد ـ الى ساعتى هذه ـ عن احد من الصحابة انه تأول شيئاً من آيات الصفات او احاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف؛ بل عنهم من تقرير ذلك وتثبيته، وبيان ان ذلك من صفات الله ما يخالف كلام المتأولين ما لا يحصيه إلا الله. وكذلك فيما يذكرونه آثرين وذاكرين عنهم شيء كثير.

وتمام هذا انى لم اجدهم تنازعوا إلا فى مثل قوله تعالى: (يوم يكشف عن ساق) فروى عن ابن عباس وطائفة ان المراد به الشدة، إن الله يكشف عن الشدة فى الآخرة، وعن ابى سعيد وطائفة انهم عدوها فى الصفات؛ للحديث الذي رواه ابو سعيد فى الصحيحين.

ولا ريب ان ظاهر القرآن [لا] يدل على ان هذه من الصفات فانه قال: (يوم يكشف عن ساق) نكرة فى الاثبات لم يضفها الى الله، ولم يقل عن

ساقه ، فمع عدم التعريف بالاضافة لا يظهر انه من الصفات الا بدليل آخر ، ومثل هذا ليس بتأويل ، انما التأويل صرف الآية عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف ؛ ولكن كثير من هؤلاء يجعلون اللفظ على ما ليس مدلولاً له ، ثم يريدون صرفه عنه ، ويجعلون هذا تأويلاً . وهذا خطأ من وجهين كما قدمناه غير مرة .

وأما قوله : « لو كان نوراً حقيقة ـ كما تقوله المشبهة ـ لوجب ان يكون الضياء ليلاً ونهاراً على الدوام » : فنحن نقول بموجب ما ذكره من هذا القول . فان المشبهة يقولون : إنه نور كالشمس ؛ والله تعالى (ليس كمثله شيء) فانه ليس كشيء من الأنوار ، كما ان ذاته ليست كشيء من الذوات ؛ لكن ما ذكره حجة عليه ، فانه يمكن ان يكون نوراً يحجبه عن خلقه كما قال في الحديث : « حجابه النور ـ أو النار ـ لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه » .

لكن هنا غلط في النقل ، وهو اضافة هذا القول الى المشبهة ، فان هذا من اقوال الجهمية المعطلة ايضاً كالمريسي ، فانه كان يقول . إنه نور ، وهو كبير الجهمية ؛ وان كان قصده بالمشبهة من اثبت ان الله نور حقيقة ، فالمثبتة للصفات كلهم عنده مشبهة ، وهذه « لغة الجهمية المحضة » يسمون كل من اثبت الصفات مشبهاً .

فقد قدمنا ان ابن كلاب والاشعري وغيرهما ذكرا ان نفي كونه نوراً في

نفسه هو قول الجهمية والمعتزلة ، وانهما اثبتا انه نور ، وقررا ذلك هما وا كابر اصحابهما ، فكيف بأهل الحديث وأئمة السنة . واول هؤلاء المؤمنين بالله وبأسمائه ، وصفاته رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقد اجاب النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا السؤال الذي عارض به المعترض ، فقال صلى الله عليه وسلم : « حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره من خلقه » .

فأخبر انه حجب عن المخلوقات بحجابه النور ان تدركها سبحات وجهه ، وانه لو كشف ذلك الحجاب لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره من خلقه ، فهذا الحجاب عن احراق السبحات يبين ما يرد فى هذا المقام .

واما ما ذكره عن ابن عباس فى روايته الاخرى فمعناه بعض الانوار الحسية ، وما ذكره من كلام العارفين ، فهو بعض معانى هدايته لعباده ، وانما ذلك تنويع بعض الانواع بحسب حاجة المخاطبين ، كما ذكرناه من عادة السلف ان يفسروها بذكر بعض الأنواع ، يقع على سبيل التمثيل لحاجة المخاطبين ، لا على سبيل الحصر والتحديد .

فقد تبين ان جميع ما ذكر من الاقوال يرجع الى معنيين من معانى كونه نور السموات والارض ، وليس فى ذلك دلالة على انه فى نفسه ليس بنور .

سُئِلَ الشيخ تقي الدين أبو العبّاس

أحمد بن تيمية رضي الله تعالى عنه:

عن قول النبي صلى الله عليه وسلم : « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض » وقوله : « إني لأجد نفس الرحمن من جهة اليمن » وقوله : (ثم استوى على العرش) وقوله : (يد الله فوق ايديهم) وقوله : (فاصبر لحكم ربك فانك بأعيننا) .

(فأجاب) : رحمه الله ورضي عنه : اما الحديث الأول : فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم باسناد لا يثبت ، والمشهور انما هو عن ابن عباس قال : « الحجر الأسود يمين الله فى الارض ، فمن صافحه وقبّله فكأنما صافح الله وقبل يمينه » ومن تدبر اللفظ المنقول تبين له انه لا اشكال فيه الا على من لم يتدبره ، فانه قال : « يمين الله فى الارض » فقيده بقوله « فى الارض » ولم يطلق ، فيقول يمين الله ، وحكم اللفظ المقيد يخالف حكم اللفظ المطلق.

ثم قال : « فمن صافحه و قبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه » ومعلوم ان المشبه غير المشبه به ؛ وهذا صريح فى ان المصافح لم يصافح يمين الله اصلاً ، ولكن

شبه بمن يصافح الله ، فأول الحديث وآخره يبين ان الحجر ليس من صفات الله كما هو معلوم عند كل عاقل ، ولكن يبين ان الله تعالى كما جعل للناس بيتاً يطوفون به : جعل لهم ما يستلمونه ؛ ليكون ذلك بمنزلة تقبيل يد العظماء ، فان ذلك تقريب للمقبل وتكريم له ، كما جرت العادة ، والله ورسوله لا يتكلمون بما فيه إضلال الناس [بل لا بد] من ان يبين لهم ما يتقون ؛ فقد بين لهم فى الحديث ما ينفي من التمثيل .

واما (الحديث الثاني) : فقوله « من اليمن » يبين مقصود الحديث ، فانه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى يظن ذلك ، ولكن منها جاء الذين يحبهم ويحبونه ، الذين قال فيهم : (من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) .

وقد روى انه لما نزلت هذه الآية : سئل عن هؤلاء ؛ فذكر انهم قوم ابى موسى الاشعري ؛ وجاءت الأحاديث الصحيحة مثل قوله : « اتاكم اهل اليمن ارق قلوباً ، وألين افئدة ؛ الايمان يمانى ، والحكمة يمانية » وهؤلاء هم الذين قاتلوا اهل الردة ، وفتحوا الامصار فبهم نفّس الرحمن عن المؤمنين الكربات ، ومن خصص ذلك بأويس فقد ابعد .

وأما الآية : فقد استفاض انه سئل عنها مالك بن انس وقال له السائل : (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فأطرق مالك برأسه حتى علاه

الرحضا ؛ ثم قال : الاستواء معلوم ؛ والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ؛ وما اراك الا مبتدعا . ثم امر به فأخرج .

وجميع أئمة الدين : كابن الماجشون ، والأوزاعي ، والليث بن سعد ، وحماد ابن زيد ، والشافعي ، واحمد بن حنبل ، وغيرهم : كلامهم يدل على ما دل عليه كلام مالك ؛ من ان العلم بكيفية الصفات ليس بحاصل لنا ، لأن العلم بكيفية الصفة فرع على العلم بكيفية الموصوف ، فاذا كان الموصوف لا تعلم كيفته امتنع ان تعلم كيفية الصفة .

ومتى جنب المؤمن طريق التحريف والتعطيل ، وطريق التمثيل : سلك سواء السبيل ؛ فانه قد علم بالكتاب والسنة والاجماع : ما يعلم بالعقل أيضاً ان الله تعالى (ليس كمثله شيء) لا فى ذاته ، ولا فى صفاته ولا فى افعاله ، فلا يجوز ان يوصف بشيء من خصائص المخلوقين ؛ [لأنه متصف] بغاية الكمال منزه عن جميع النقائص ، فانه سبحانه غني عن ما سواه ، وكل ما سواه مفتقر اليه ، ومن زعم ان القرآن دل على ذلك فقد كذب على القرآن ؛ ليس فى كلام الله سبحانه ما يوجب وصفه بذلك : بل قد يؤتي الانسان من سوء فهمه ، فيفهم من كلام الله ورسوله معاني يجب تنزيه الله سبحانه عنها ، ولكن حال المبطل مع كلام الله ورسوله كما قيل :ـ

وكم عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

ويجب على اهل العلم ان يبينوا نفي ما يظنه الجهال من النقص فى صفات الله تعالى ، وان يبينوا صون كلام الله ورســوله عن الدلالة على شيء من ذلك ، وان القرآن بيان وهدى وشفاء ؛ وان ضلاله من ضل فانه من جهة تفريطه ؛ كما قال تعالى : (وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمــة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا) وقوله : (قل هو للذين آمنــوا هدى وشفاء ، والذين لا يؤمنون فى آذانهم وقر وهو عليهم عمى) .

قَالَ الشَّيخُ الإمَامُ العَلَّامَة
شيخ الإسلام تقي الدين أبو العبّاس أحمد بن تيمية
قدس الله رُوحَهُ

الحمد لله رب العالمين، واشهد ان لا إله الا الله، واشهد ان محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً.

حديث «رؤية المؤمنين ربهم فى الجنة فى مثل يوم الجمعة من أيام الدنيا» رواه ابو الحسن الدارقطني فى كتابه فى الرؤية – وما علمنا احداً جمع فى هذا الباب أكثر من كتاب ابى بكر الآجري وابي نعيم الحافظ الاصبهانى – رواه من حديث أنس مرفوعا، ومن حديث ابن مسعود موقوفا، ورواه ابن ماجه من حديث ابن مسعود مرفوعا.

فأما حديث أنس فرواه الدارقطني من خمس طرق او ست طرق، فى غالبها «ان الرؤية تكون بمقدار صلاة الجمعة فى الدنيا» وصرح فى بعضها: «بأن النساء يرينه فى الأعياد».

واما حديث ابن مسعود ففي جميع طرقه – مرفوعها وموقوفها –

التصريح بذلك ؛ واسناد حديث ابن مسعود اجود من جميع أسانيد هذا الباب . ورواه ابو عبد الله بن بطة فى « الابانة » باسناد آخر من حديث أنس اجود من غيره ، وذكر فيه : « وذلك مقدار انصرافكم من الجمعة » . ورواه ابو احمد بن عدي من حديث صالح بن حيان عن ابن بريدة عن انس ، وما اعلم لفظه .

ورواه ابو عمرو الزاهد باسناد آخر لم يحضرني لفظه . ورواه ابو العباس السراج حدثنا علي بن اشيب حدثنا ابو بدر حدثنا زياد بن خيثمة عن عثمان ابن مسلم عن انس بن مالك ، وليس فيه الزيادة . ورواه ابو يعلى الموصلى فى مسنده عن شيبان بن فروخ عن الصعق بن حزن عن على بن الحكم البناني عن انس نحوه ، ولا اعلم لفظه .

ورواه ابو بكر البزار وابو بكر الخلال وابن بطة من حديث حذيفة ابن اليمان مرفوعا ، ولم يذكر فيه هذه الزيادة ، لكن قال فى آخره : « فلهم فى كل سبعة ايام الضعف على ما كانوا فيه — قال — وذلك قول الله فى كتابه : (فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون) . ورواه الآجري وابن بطة ايضاً مرفوعا من حديث ابن عباس وفيه : « واقربهم منه مجلساً اسرعهم اليه يوم الجمعة وابكرهم غدوا » .

وله طريق آخر من حديث ابى هريرة ، ورواه الترمذي وابن ماجه من حديث عبد الحميد ابن ابى العشرين عن الأوزاعي عن حسان بن عطية عن

ابى هريمان ، وقال الترمذي : هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه . وقد روى سويد بن عمـــرو عن الاوزاعي شيئاً من هذا ، وقالوا : ورواه سويد ابن عبد العزيز عن الاوزاعي قال : قال : حديث عن سعيد . وروى ايضاً معناه عن كعب الأحبار موقوفاً وفيه معنى الزيادة .

واصل حديث « سوق الجنة » قد رواه مسلم فى صحيحه ولم يذكر فيــه الرؤية ، وهذه الأحاديث عامتها إذا جرد إسناد الواحد منها لم يخل عن مقال قريب او شديد ، لـكن تعددها وكثرة طرقها يغلب على الظن ثبوتها فى نفس الأمر ؛ بل قد يقتضي القطع بها .

وأيضاً فقد روى عن « الصحابة » و « التابعين » ما يوافق ذلك ، ومثل هذا لا يقال بالرأي ؛ وانما يقال بالتوقيف .

فروى الدار قطنى باسناد صحيح عن ابن المبارك اخبرنا المسعودي عن المنهال ابن عمرو عن ابى عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال : « سارعوا إلى الجمعة فان الله يبرز لاهل الجنة فى كل جمعة فى كثيب من كافور ، فيـكونون فى قرب منه على قدر تسارعهم الى الجمعة فى الدنيا » وايضاً باسناد صحيح الى شـبابة بن سوار عن عبد الرحمن بن عبد الله المسعودي عن المنهال بن عمرو عن ابى عبيدة بن عبد الله ابن مسعود عن عبد الله بن مسعود قال : « سارعوا الى الجمعة فان الله عز وجل يبرز لاهل الجنة فى كل يوم جمعة فى كثيب من كافور ابيض فيـكونون فى الدنو

منه على مقدار مسارعتهم فى الدنيا الى الجمعة ، فيحدث لهم من الكرامة شيئاً لم يكونوا راوه فيما خلا . قال : وكان عبد الله بن مسعود لا يسبقه احد الى الجمعة ، قال : فجاء يوماً وقد سبقه رجلان فقال : رجلان وانا الثالث إن الله يبارك فى الثالث .

ورواه ابن بطة باسناد صحيح من هذا الطريق ، وزاد فيه : « ثم يرجعون الى اهليهم فيحدثونهم بما قد احدث لهم من الكرامة شيئاً لم يكونوا رأوه فيما خلا » هذا إسناد حسن حسنه الترمذي وغيره .

ويقال إن أباعبيدة لم يسمع من ابيه ؛ لكن هو عالم بحال ابيه متلق لآثاره من اكابر اصحاب ابيه ، وهذه حال متكررة من عبد الله — رضي الله عنه — فتكون مشهورة عند اصحابه فيكثر المتحدث بها ، ولم يكن فى اصحاب عبد الله من يتهم عليه حتى يخاف ان يكون هو الواسطة ، فلهذا صار الناس يحتجون برواية ابنه عنه وان قيل انه لم يسمع من ابيه .

وقد روى هذا عن ابن مسعود من وجه آخر ، رواه ابن بطة فى « الابانة » باسناد صحيح عن الوليد بن مسلم عن ثور بن يزيد عن عمرو بن قيس الى عبد الله ابن مسعود قال : « إن الله يبرز لأهل جنته فى كل يوم جمعة فى كثيب من كافور ابيض ، فيكونون فى الدنو منه كتسارعهم الى الجمعة ، فيحدث لهم من الحياة والكرامة مالم يروا قبله » .

وروى عن ابن مسعود من « وجه ثالث » رواه سعيد فى سننه : حدثنا

فرج بن فضالة عن علي بن ابي طلحة عن ابن مسعود انه كان يقول : « بكروا فى الغدو فى الدنيا الى الجمعات ؛ فان الله يبرز لأهل الجنة فى كل يوم جمعة على كثيب من كافور أبيض ، فيكون الناس منه فى الدنو كغدوهم فى الدنيا إلى الجمعة » .

وهذا الذي اخبر به ابن مسعود أمر لا يعرفه إلا نبي او من أخذه عن نبي فيعلم بذلك ان ابن مسعود اخذه عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ ولا يجوز ان يكون أخذه عن اهل الكتاب لوجوه :

(احدها) : ان الصحابة قد نهوا عن تصديق اهل الكتاب فيما يخبرونهم به : فمن المحال ان يحدث ابن مسعود رضي الله عنه بما اخبر به اليهود على سبيل التعليم ويبني عليه حكما .

(الثاني) : أن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ خصوصاً كان من اشد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ إنكاراً لمن يأخذ من احاديث اهل الكتاب .

(الثالث) : ان الجمعة لم تشرع إلا لنا ، والتبكير فيها ليس إلا فى شريعتنا ، فيبعد مثل اخذ هذا عن الأنبياء المتقدمين ، ويبعد ان اليهودي يحدث بمثل هذه الفضيلة لهذه الأمة ، وهم الموصوفون بكتمان العلم والبخل به وحسد هذه الأمة .

ورواه ابن ماجه فى سننه من وجه آخر مرفوعاً الى النبي صلى الله عليه وسلم عن علقمة قال : خرجت مع عبد الله بن مسعود الى الجمعة فوجد ثلاثة قد سبقوه فقال : رابع اربعة ، وما رابع اربعة ببعيد ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

يقول : « ان النـاس يجلسون من الله يوم الجمعة على قدر رواحهم الى الجمعة الاول والثانى والثالث ثم قال : رابع اربعة وما رابع اربعة ببعيد » .

وهذا الحديث مما استدل به العلماء على استحباب التبكير الى الجمعة ، وقد ذكروا هذا المعنى من جملة معاني قوله : (السابقون السابقون) ، قال بعضهم : السابقون فى الدنيا الى الجمعات هم السابقون فى يوم المزيد فى الآخرة او كما قال ؛ فانه لم يحضرني لفظه ، وتأييد ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسـلم المخرج فى الصحيحين : « نحن الآخرون السابقون يوم القيـامة بيد انهم أوتوا الـكتاب قبلنا وأوتيناه من بعدهم ، فهذا يومهم الذي اختلفوا فيه فهدانا الله له ، فالناس لنا فيه تبـع : اليهود غداً والنصارى بعد غد » ، فانه جعل سبقنا لهم فى الآخرة لاجل انا اوتينا الـكتاب من بعدهم فهدينا لمـا اختلفوا فيه من الحق حتى صرنا سابقين لهم الى التعبيـد ، فـكما سبقناهم الى التعبيد فى الدنيا نسبقهم الى كرامته فى الآخرة .

واما « حديث أنس » ــ وهو اشهر الاحاديث ــ فيما يكون يوم الجمعـة فى الآخرة من زيارة الله ورؤيته وإتيان سوق الجنة ،فأصح حديث عنه ما رواه مسلم فى صحيحه عن حماد بن سلمة عن ثابت عن انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ان فى الجنـة لسوقاً يأتونها كل جمعة فتهب ريح الشمال فتحثوا فى وجوههم وثيابهم فيزدادون حسناً وجمالاً ، فيقول لهم اهلوهم : والله ! لقد ازددتم بعدنا حسنا وجمالاً ، فيقولون : وانتم والله لقد ازددتم بعدنا حسناً وجمالاً » .

فهذا ليس فيه الا انهم يأتون السوق وفيه يزدادون حسناً وجمالا ، وان اهليهم ازدادوا ايضاً فى غيبتهم عنهم حسناً وجمالاً وان كانوا لم يأتوا سوق الجنة.

وان كانت زيادة بعض الحديث على بعض غير مقبولة ؛ بل يجعل نوع تعارض ؟ فينبغي ان لا يقبل فى الباب حديث برؤية الله يوم الجمعة ؛ لانه ليس فيها شيء يقاوم حديث انس هذا فانه هو الذي اخرجه اصحاب الصحيح دون الجميع ؛ بل قد يقال : لو كانت رؤية الله خاصة وان زيادة الوجوه حسناً وجمالاً كان عنها لأخبر به فى هذا الحديث ، بل قد يقال : ظاهره ان زيادة الحسن والجمال انما كان من الريح التى تهب فى وجوههم وثيابهم .

وان كان الواجب ان يقال : ما فى تلك الاحاديث من الزيادات لا ينافى هذا — وان كان هذا اصح — فان الترجيح انما يكون عند التنافى ، واما اذا اخبر فى احد الحديثين بشيء واخبر فى الآخر بزيادة اخرى لا تنافيها كانت تلك الزيادة بمنزلة خبر مستقل ، فهذا هو الصواب .

وليس هذا مما اختلف فيه الفقهاء من الزيادة فى النص هل هي نسخ ؟ فان ذلك انما هو فى « الأحكام » التى هي الأمر ، والنهي ، والاباحة ، وتوابعها : مثل ما قال الله تعالى : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » ، وقال لآخر : « على ابنك جلد مائة وتغريب عام » ، فهنا اختلف العلماء هل هذه الزيادة نسخ لقوله : (الزانية والزاني فاجلدوا) ؟ مع ان الجمهور على أنها ليست بنسخ وهو الصحيح كما هو مقرر فى موضعه .

وأما زيادة احد الخبرين على الآخر فى « الأخبار المحضة » فهذا مما لم يختلف المسلمون انه ليس بنسخ ، وانه لا ترد الزيادة اذا لم تناف المزيد؛ فان رجلاً لو قال : رأيت رجلاً ثم قال : رايت رجلاً عاقلاً او عالما ، لم يكن بين الكلامين منافاة ؛ ففرق بين الاطلاق والتقييد والتجريد والزيادة فى « الأمور الطلبية » ؛ وبين ذلك فى « الأمور الخبرية » .

وإذا كان كذلك ، فيقال : قد جاء فى احاديث اخر ان « السوق » يكون بعد « رؤية الله سبحانه » كما ان العادة فى الدنيا انهم ينتشرون فى الأرض ويبتغون من فضل الله بعد زيارة الله والتوجه إليه فى الجمعة .

وما فى هذا الحديث من « ازدياد وجوههم حسناً وجمالاً » لا يقتضي انحصار ذلك فى الريح ، فان ازواجهم قد ازدادوا حسناً وجمالا ولم يشركوهم فى الريح ؛ بل يجوز ان يكون حصل فى الريح زيادة على ما حصل لهم قبل ذلك ، ويجوز ان يكون هذا الحديث مختصراً من بقية الأحاديث بأن سبب الازدياد « رؤية الله تعالى » مع ما اقترن بها .

وعلى هذا فيمكن ان يكون « نساؤهم المؤمنات » رأين الله فى منازلهن فى الجنة « رؤية » اقتضت زيادة الحسن والجمال — إذا كان السبب هو الرؤية كما جاء مفسراً فى احاديث اخر — كما انهم فى الدنيا كان الرجال يروحون الى المساجد فيتوجهون الى الله هنا لك ، والنساء فى بيوتهن يتوجهن الى الله بصلاة الظهر ؛ والرجال يزدادون نوراً فى الدنيا بهذه الصلاة ، وكذلك النساء يزددن نوراً بصلاتهن، كل بحسبه ؛ والله سبحانه لا يشغله شان عن شأن ، بل كل عبد

يراه مخلياً به فى وقت واحد كما جاء فى غير حديث ، بل قد بين النبي صلى الله عليه وسلم ان بعض مخلوقاته — وهو القمر — يراه كل واحد مخلياً به اذا شاء .

إذا تلخص ذلك . فنقول : « الاحاديث الزائدة على هذا الحديث » فى بعضها ذكر الرؤية فى الجمعة وليس فيه ذكر تقدير ذلك بصلاة الجمعة فى الدنيا كما فى حديث ابى هريرة حديث سوق الجنة ، وفى بعضها انهم يجلسون من الله يوم الجمعة فى الآخرة على قدر رواحهم الى الجمعة فى الدنيا ؛ وليس فيه ذكر الرؤية — كما تقدم فى حديث ابن مسعود المرفوع — وفى بعضها ذكر الأمرين جميعاً ، وهي اكثر الاحاديث .

وليست الأحاديث المتضمنة « للرؤية المجردة » عن تقدير ذلك بصلاة الجمعة بدون الاحاديث المتضمنة لذلك : لا فى الكثرة ولا فى قوة الأسانيد ؛ بل المتضمنة لذلك اكثر منها واسناد بعضها اجود من اسناد تلك ، ولو كانت تلك اكثر ، ورويت هذه الزيادة باسناد واحد — من جنس تلك الاسانيد — لكان حكمها فى القبول والرد كحكم المزيد ؛ لعدم المنافاة .

ولو فرض ان « بعض العامة » الذين يسمعون الاحاديث من القصاص ، او من النقاد ، او بعض من يطالع الأحاديث ولا يعتني بتمييزها ، اشتهر عنده شيء من ذلك دون شيء لم يكن بهذا عبرة اصلاً . فكم من اشياء مشهورة عند العامة ؛ بل وعند كثير من الفقهاء والصوفية والمتكلمين او

اكثرهم ؛ ثم عند حكام الحديث العارفين به لا اصل له !! بل قد يقطعون بأنه موضوع !

وكم من اشياء مشهورة عند « العارفين بالحــديث » بل متواترة عندهم، واكثر العامة ؛ بل كثير من العلماء الذين لم يعتنوا بالحديث ما سمعوها او سمعوها من وراء وراء ، وهم إما مكذبون بها واما مرتابون فيهـا ، وهم مع ذلك لم يضبطوها ضبط العالم لعلمه ، كضبط النحوى للنحو ، والطبيب للطب ، وان ضبطوا منها شيئاً : ضبطوا اللفظة بعد اللفظة ممـا لا تسمن ولا تغني من جوع وليس ذلك ممـا يعتمد عليه ، ولا ينضبط به دين الله ، ولا يسقط به عن الأمة الفرض : فى حفظ علم النبوة ، والفقه فيه . قال « الامام احمد » : معرفة الحديث والفقه فيه احب الي من حفظه .

وانا اذكر شواهد ما ذكرته : فروى الدار قطنى فى « كتاب الرؤية » ـ وهي من اوائل ما رواه فى ترجمــة انس ـ : حدثنا احمد ، حدثنا سليمان ، حدثنا محمد بن عثمان بن محمد ، حدثنا مروان بن جعفر ، حدثنا نافع ابو الحسن مولى بني هشام ، حدثنا عطاء بن ابى ميمــونة ، عن انس بن مالك ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا كان يوم القيامة رأى المؤمنون ربهم عز وجل ، فأحدثهم عهداً بالنظر اليه فى كل جمعة ، وتراه المؤمنات يوم الفطر ، ويوم النحر » .

وروى « الدار قطنى » ايضاً عن جماعة ثقاة عن عبد الله بن روح المدائنى

حدثنا سلام بن سليمان ، حدثنا ورقاء واسرائيل ، وشعبة ، وجرير بن عبدالحميد ـ كلهم ـ قالوا : حدثنا ليث عن عثمان بن حميد عن انس بن مالك قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: « اتانى جبريل عليه السلام وفى كفه كالمرآة البيضاء يحملها ، فيها كالنكتة السوداء ، فقلت : ما هذه التى فى يدك يا جبريل ؟! فقال : هذه الجمعة . قلت : وما الجمعة ؟ قال : لكم فيها خير ، قلت : وما يكون لنا فيها ؟ قال : تكون عيداً لك ولقومك من بعدك ، وتكون اليهودوالنصارى تبعاً لكم ، قلت : وما لنا فيها ؟ قال : لكم فيها ساعة لا يسأل الله عبده فيها شيئاً هو له قسم إلا اعطاه إياه ، وليس له بقسم إلا ادخر له فى آخرته ما هو اعظم منه ، قلت : ما هذه النكتة التى فيها ؟ قال : هي الساعة ونحن ندعوه يوم المزيد ، قلت : وما ذلك يا جبريل ؟ قال : ان ربك أعد فى الجنة وادياً فيه كثبان من مسك ابيض ، فاذا كان يوم الجمعة هبط من عليين عز وجل على كرسيه فيحف الكرسي بكراسي من نور ، فيجيء النبيون حتى يجلسوا على تلك الكراسي ، ويحف الكرسي بمنابر : من نور ، ومن ذهب . مكللة بالجوهر ، ثم يجيء الصديقون والشهداء حتى يجلسوا على تلك المنابر ، ثم ينزل اهل الغرف من غرفهم حتى يجلسوا على تلك الكثبان ، ثم يتجلى لهم عز وجل فيقول : انا الذي صدقتكم وعدى واتممت عليكم نعمتى ! وهذا محل كرامتى ، فسلونى ! فيسألونه حتى تنتهي رغبتهم ، فيفتح لهم فى ذلك ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وذلك مقدار منصرفكم من الجمعة ، ثم يرتفع على كرسيه عز وجل وترتفع معه النبيون والصديقون والشهداء ، ويرجع اهل

الغرف إلى غرفهم وهي لؤلؤة بيضاء وزمردة خضراء وياقوتة حمراء غرفها وابوابها منها، وانهارها مطردة فيها وازواجها وخدامها وثمارها متدليات فيها، فليسوا الى شيء بأحوج منهم الى يوم الجمعةليزدادوا منه نظراً إلى ربهم عز وجل ويزدادوا منه كرامة » .

وروى « ابن بطة » هذا الحديث مثل هذا عن القافلاني : حدثنا محمد بن اسحاق الصاغانى، حدثنا عبد الله بن محمد بن ابي شيبة، حدثنا عبد الرحمن بن محمد، عن ليث عن ابى عثمان ، عن انس ، وفيه « ثم يتجلى لهم ربهم تعالى ثم يقول : سلونى اعطكم ! فيسألونه الرضا فيقول : رضائى احلكم دارى وانا لكم كرامتى فسلوني اعطكم ! فيسألونه الرضا فيشهدهم انه قد رضي عنهم ــ قال ــ : فيفتح لهم ما لا ترى عين ولم تسمع اذن، ولم يخطر على قلب بشر ــ قال ــ : وذلك مقدار انصرافكم من الجمعة ، ثم يرتفع ويرتفع معه النبيون، والصديقون، والشهداء؛ ويرجع اهل الغرف الى غرفهم » وذكر تمامه.

وهذا الطريق يبين ان هذا الحديث محفوظ عن ليث ابن ابى سليم، واندفع بذلك الكلام فى سلام بن سليم؛ فان هذا الاسناد الثانى كلهم أئمة الى ليث ، واما الأول فكأن فى القلب حزازة من اجل ان « سلاماً » رواه عن جماعة من المشاهير ورواه عنه عبد الله بن روح المدائنى ، وقد اختلف فى « سلام » هذا : فقال ابن معين مَرَّةً : لا بأس به وقال ابو حاتم : صدوق صالح الحديث . وسئل عنه ابن معين مرة اخرى فقيل له : أثقة هو ؟ فقال : لا . وقال العقيلى لا يتابع على حديثه .

فاذا كان الحديث قد روى من تلك الطريق الجيدة اندفع الحمل عليه.

ورواه الدارقطني من هذه الطريق من « وجه ثالث » من حديث الحسن ابن عرفة : حدثنا عمار بن محمد بن اخت سفيان الثوري عن ليث بن ابى سليم عن عثمان عن انس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اتانى جبريل وفى كفه كالمرآة البيضاء فيها كالنكتة السوداء » وساق الحديث نحو ما تقدم ، ولم يذكر : « وذلك مقدار انصرافكم من الجمعة ».

وهذا يقوى ان للحديث اصلاً عن ليث ؛ ولا يضر ترك الزيادة ؛ فان عمار بن محمد بن ابى اخت سفيان لا يحتج : لا بزيادته ، ولا بنقصه ؛ وإنما ذكرناه للمتابعة . وفى هـذا الحديث ان الصالحين هم الذين يرجعون الى اهليهم ، فأما النبيون والصديقون والشهداء فلا يرجعـون حينئذ ، وليس فيه ما يدل على رؤية النساء ؛ لا بنفي ، ولا اثبات .

ورواه « ابو العباس محمد بن اسحق السراج » حدثنا علي بن اشيب ، حدثنا ابو بدر ، حدثنا زياد بن خيثمة ، عن عثمان بن مسلم ، عن انس بن مالك قال : ابطأ علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فلما خرج قلنا : لقد احتبست ! قال : « فان جبريل اتاني ، وفى كفه كهيئة المرآة البيضاء ، فيها نكتة سوداء . فقال : ان هذه الجمعة فيها خير لك ولأمتـك ، وقد ارادها اليهود والنصارى فأخطأوها ، فقلت : يا جبريل ! ما فى هذه النكتة السوداء ؟ قال : ان هذه الساعة التى فى يوم الجمعة لا يوافقها عبد يسأل الله خيراً من قسمه الا

اعطاه اياه ، او ادخر له مثـله يوم القيامة ، او صرف عنه من السوء مثله ، وانه خير الايام عند الله ، وان اهل الجنة يسمونه يوم المزيد . قلت : يا جـبريل ! وما يوم المزيد ؟ قال : ان فى الجنة وادياً افيح تربته مسك ابيض ينزل الله اليه كل يوم جمعة ، فيوضع كرسيه ثم يجاء بمنابر من نور فتوضع خلفه فتحف به الملائـكة ، ثم يجاء بكراسي من ذهب فتوضع ثم يجيء النبيون والصـديقون والشهداء والمؤمنون اهل الغرف فيجلسون ، ثم يتبسم الله اليهم فيقول : سلوا ! فيقولون : نسألك رضوانك ، فيقول : قد رضيت عنـكم فسلوا ! فيسألون مناهم فيعطيهم ما سـألوا واضعافها ، ويعطيهم ما لا عين رات ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ ثم يقول : الم انجزكم وعدي واتممت عليكم نعمتى وهذا محل كرامتى ؟ ثم ينصرفون الى غرفهم ويعودون كل يوم جمعة ، قلت : يا جبريل ! ما غرفهم ؟ قال : من لؤلؤة بيضاء وياقوتة حمراء وزبرجدة خضراء ، مقدرة منهـا ابوابها ، فيها ازواجها مطردة انهارها » رواه « ابو يعلي الموصلي » فى (مسنده) عن شيبان ابن فروخ عن الصعق بن حزن عن علي بن الحكم البنـاني عن انس نحوه لم يحضرني لفظه .

ورواه « الدارقطنى » ايضاً من حديث عبد الله بن الحميم الرازي ، وحدثنا عمرو بن قيس عن ابي شـيبة ، عن عاصم ، عن عثمان بن عمير ابى اليقظان عن انس . ومن حديث اسحق بن سليمان الرازي حدثنـا عنبسة بن سعيد عن عثمان بن عمير عن انس بن مالك بنحو من السياق المتقدم ، وليس فيـه ذكر الزيادة .

وروى « ابن بطة » باسناد صحيح عن الأسود بن عامر قال : ذكر لي عن شريك عن ابى اليقظان عن انس (ولدينا مزيد) قال : يتجلى لهم كل جمعة .

ورواه أيضاً « الدارقطني » من حديث محمد بن حاتم المصيصي : حدثنا محمد بن سعيد القرشي ، حدثنا حمزة بن واصل المنقري ، حدثنا قتادة بن دعامة ، سمعته يقول : حدثنا أنس بن مالك قال : بينما نحن حول رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ قال : « اتاني جبريل وفي يده المرآة البيضاء » وذكر الحديث المتقدم بأبسط مما تقدم ، وفيــه ما يجمع بين حديث أنس الذي فى صحيح مسلم وبين سائر الأحاديث ، وفيه : « ويكون كذلك حتى مقدار متفرقهم من الجمعة » .

وروي من طريق آخر رواه « ابو عمر محمد بن عبد الواحد الزاهد غلام ثعلب » حدثنا محمد بن جعفر بن ابى الدميك المروزي ، حدثنا سلمة بن شبيب ، حدثنا يحيى بن عبـد الله الحرانى ، حدثنا ضرار بن عمرو عن يزيد الرقاشي عن أنس بن مالك ، وذكر « الحديث » بأبسط مما تقـدم ، ولم يحضرنى سياقه ، ولكن أظن فيه الزيادة المذكورة ، وهذا الاسناد ضعيف من جهة يزيد الرقاشي وضرار بن عمرو ؛ لكن هو مضموم إلى ما تقدم .

وروي من طريق عن انس رواه « ابو حفص بن شاهين » حدثنا جعفر بن محمد العطار ، حدثنا جدي عبد الله بن الحكم ، سمعت عاصما أبا علي يقول : سمعت حميدا الطويل قال : سمعت انس بن مالك يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الله يتجلى لأهل الجنة كل يوم على

كثيب كافور ابيض » ، وقيل : إن جعفراً ، وجده ، وعاصما : مجهولون ، وهذا لا يمنع المعارضة .

ورواه ايضاً « الدراقطنى » باسناد صحيح الى العباس بن الوليد بن مزيد : اخبرني محمد بن شعيب ، أخبرنى عمر مولى عفرة ، عن انس بن مالك : بنحو ما تقدم فى الروايات المتقدمة وفيه : « فيفتح عليهم بعد انصرافهم من يوم الجمعة مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » .

فهذا قد روي عن « انس » من طريق جماعة ، وفى اكثر رواية هؤلاء ذكر الزيادة كما تقدم .

وأما « حديث حذيفة » رضي الله عنه ــ فرواه « أبو بكر الخلال بن يزيد بن جمهور » حدثنا الحسن بن يحي بن كثير العنبرى حدثنا ابي عن ابراهيم بن المبارك عن الأعمش عن ابى وائل عن حذيفة بن اليمان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أتانى جبريل وإذا فى كفه مرآة كأصفى المرايا واحسنها » وساق الحديث بزيادته على ما تقدم ، وفيه ألفاظ اخرى ولم يذكر الزيادة .

ورواه ابو بكر البزار : حدثنا محمد بن معمر واحمد بن عمرو العصفورى قالا : حدثنا يحي بن كثير العنبرى ، عن ابراهيم بن المبارك ، عن القاسم بن مطيب عن الاعمش عن ابى وائل عن حذيفة ، وذكر الحديث وفيه : « فيوحى الله الى حملة العرش أن يفتحوا الحجب فيما بينه وبينهم ، فيكون اول ما يسمعون منه تعالى : اين عبادى الذين اطاعونى بالغيب ولم يرونى ، وصدقوا

رسلي ، واتبعوا أمري ؟ سلوني فهذا يوم المزيد ! فيجتمعون على كلمة واحدة : ان قد رضينا فارض عنا ــ ويرجع فى قوله ــ يا أهل الجنة ! انى لو لم ارض عنكم لم اسكنكم جنتي ، هذا يوم المزيد فسلونى ! فيجتمعون على كلمة واحدة : ارنا وجهك رب ! تنظر اليه ، فيكشف الله الحجب فيتجلى لهم ، فيغشاهم من نوره ما لولا ان الله قضى ان لا يموتوا لاحترقوا ، ثم يقال لهم : ارجعوا الى منازلكم فيرجعون الى منازلهم فى كل سبعة ايام يوم ، وذلك يوم المزيد » .

وأما « حديث ابن عباس » ــ رضي الله عنه ــ فروى من غير وجه صحيح فى (كتاب الآجرى ، وابن بطة وغيرهما) : عن ابى بكر بن ابى داود السجستانى ، حدثنا عمي محمد بن الاشعث ، حدثنا ابن جسر ، حدثنا ابى جسر ، عن الحسين ، عن ابن عباس ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ان اهل الجنة يرون ربهم تعالى فى كل يوم جمعة فى رمال الكافور ، واقربهم منه مجلساً اسرعهم اليه يوم الجمعة وابكرهم غدوا » ، وهذا تصريح بالزيادة المطلوبة .

واما « حديث ابى هريرة » ــ رضي الله عنه ــ فرواه الترمذي ، وابن ماجه ، من حديث عبد الحميد بن ابى العشرين ، حدثنا الاوزاعي ، حدثنا حسان بن عطية ، عن سعيد بن المسيب : انه لقي ابا هريرة فقال ابو هريرة : اسأل الله ان يجمع بينى وبينك فى سوق الجنة ؟ فقال سعيد : افيها سوق ؟ قال: نعم ، اخبرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان اهل الجنة إذا دخلوا نزلوا

فيها بفضل اعمالهم ، ثم يؤذن فى مقدار يوم الجمعة من ايام الدنيا ، فيزورون ربهم ويبرز لهم عرشه ويتبدى لهم فى روضة من رياض الجنة ، فتوضع لهم منابر من نور ، ومنابر من لؤلؤ ، ومنابر من ياقوت ، ومنابر من زبرجد ، ومنابر من ذهب ، ومنابر من فضة ؛ ويجلس ادناهم — وما فيهم من دنى — على كثبان المسك ، والكافور ؛ ما يرون بأن أصحاب الكراسي افضل منهم مجلساً — قال ابو هريرة — : قلت : يا رسول الله ! وهل نرى ربنا عز وجل ؟ قال : نعم ، هل تتمارون فى رؤية الشمس والقمر ليلة البدر ؟ قلنا : لا . قال : كذلك لا تمارون في رؤية ربكم تبارك وتعالى . ولا يبقى فى ذلك المجلس — يعنى : رجلاً — إلا حاضره الله محاضرة ، حتى يقول للرجل منهم : يا فلان بن فلان ! اتذكر يوم قلت : كذا وكذا — فيذكره ببعض غدراته فى الدنيا — فيقول : يارب ! أفلم تغفر لي ؟ فيقول : بلى ! فبسعة مغفرتى بلغت منزلتك هذه . فبينما هم كذلك غشيهم سحابة من فوقهم فأمطرت عليهم طيباً لم يجدوا مثل ريحه شيئاً قط ، ويقول ربنا : قوموا الى ما اعددت لكم من الكرامة فخذوا ما اشتهيتم ، فنأتى سوقاً قد حفت به الملائكة فيه ما لم تنظر العيون الى مثله ولم تسمع الآذان ولم يخطر على القلوب ، فيحمل لنا ما اشتهينا ليس يباع فيها ولا يشترى ، وفى ذلك السوق يلقي اهل الجنة بعضهم بعضاً — قال — : فيقبل الرجل ذو المنزلة المرتفعة فيلقاه من هو دونه — وما فيهم دني — فيروعه ما عليه من اللباس ، فما ينقضي آخر حديثه حتى يتخيل اليه ما هو احسن منه ؛ وذلك انه لا ينبغي لأحد ان يحزن فيها ، ثم ننصرف الى منازلنا فيتلقانا ازواجنا

فيقلن : مرحباً واهلاً ! لقد جئت وان بك من الجمال افضل مما فارقتنا عليه ؛ فيقول : انا جالسنا اليوم ربنا الجبار ، ويحقنا ان تنقلب بمثـل ما انقلبنا » قال الترمذى : هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه . وقد روى سويد ابن عمرو عن الأوزاعي شيئاً من هذا .

قلت : قد روى هذا الحديث « ابن بطة » فى (الابانة) بأسانيد صحيحة عن ابى المغيرة عبد القدوس بن الحجاج عن الأوزاعي ، وعن محمد بن كثير عن الأوزاعي عن عبد الله بن صالح حدثنى الهقل عن الأوزاعي قال : نبئت انه لقى سعيد بن المسيب أبا هريرة فقـال : اسأل الله ان يجمع بيني وبينك فى سوق الجنة ، وذكر الحديث مثل ما تقـدم . وهذا يبين ان الحديث محفوظ عن الأوزاعي لكن فى تلك الروايات سمى من حدثه وفى الروايات البواقى الثانية لم يسم ، فالله اعلم .

و « مضمون هذا الحديث » ان ازواجهم لم تـكن معهم فى جمعة الآخرة ، ولا فى سوقها ؛ لكنه لا ينفي انهن رأين الله فى دورهن ؛ فان الرجال قد عللوا زيادة الحسن والجمال بمجالسة الجبـار ، والنساء قد شركتهم فى زيادة الحسن والجمال كما تقدم فى اصح الأحاديث .

فصـــل

المقتضي لـكتابة هذا : ان بعض الفقهاء كان قد سألني لأجل نسائه من مدة : هل ترى المؤمنات الله فى الآخرة ؟ فأجبت بما حضرنى إذ ذاك : من ان الظاهر انهن يرينه ، وذكرت له انه قدروى ابو بكرعن ابن‌عباس انهن يرينه فى‌الاعياد وان احاديث الرؤية تشمل المؤمنين جميعاً من الرجال والنساء ؛ وكذلك كلام العلماء ؛ وان المعنى يقتضي ذلك حسب التتبع ؛ وما لم يحضرنى الساعة .

وكان قد سنح لي فيما روي عن ابن عباس ان سبب ذلك ان « الرؤية » المعتادة العـامة فى الآخرة تـكون بحسب الصلوات العامة المعتادة ، فلما كان الرجال قد شرع لهم فى الدنيا الاجتماع لذكر الله ومناجاته ، وترائيه بالقلوب والتنعم بلقائه فى الصلاة كل جمعة جعل لهم فى الآخرة اجتماعا فى كل جمعة لمناجاته ومعاينته والتمتع بلقائه .

ولـما كانت السنة قد مضت بأن النساء يؤمرن بالخروج فى العيد حتى العواتق والحيض ، وكان على عهد رسول الله صـلى الله عليه وسلم يخرج عامة نساء المؤمنين فى العيد ، جعل عيدهن فى الآخرة بالرؤية على مقدار عيدهن فى الدنيا .

وأيد ذلك عندي ما خرجاه فى « الصحيحين» عن جرير بن عبد الله البجلي قال : كنا جلوساً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال : « انكم سترون ربكم كما ترون هـذا القمر لا تضـامون فى رؤيته ، فان استطعتم ان لا تغلبوا على صـلاة قبل طلوع الشمس وصـلاة قبـل غروبها فافعلوا . ثم قرأ : (فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبـل غروبها) ، وهذا الحديث من أصح الأحاديث على وجـه الأرض المتلقاة بالقبـول ، المجمع عليها عند العلماء بالحديث وسائر اهل السنة .

ورأيت ان النبي صلى الله عليـه وسلم اخبر المؤمنـين بأنهم يرون ربهم ، وعقبه بقوله : « فان استطعتم أن لا تغلبـوا على صـلاة قبل طلوع الشمس ، وصلاة قبل غروبها فافعلوا » ومعلوم ان تعقيب الحكم للوصف ؛ او الوصف للحكم بحرف الفاء يدل على ان الوصف علة للحكم ؛ لاسيما ومجرد التعقيب هنـا محال ؛ فان الرؤية فى الحديث قبل التحضيض على الصـلاتين وهي موجودة فى الآخرة ، والتحضيض موجود قبلها فى الدنيا .

والتعقيب الذي يقوله النحويون لا يعنون به ان اللفظ بالثانى يكون بعـد الأول ؛ فان هذا موجود بالفاء وبدونهـا وبسائر حروف العطف ، وإنما يعنون به معنى ان التلفظ الثانى يكون عقب الاول، فاذا قلت : قام زيد فعمرو أفاد ان قيـام عمرو موجود فى نفسه عقب قيام زيد ؛ لا ان مجرد تكلم المتكلم بالثـانى عقب الأول ، وهذا مما هو مستقر عند الفقهاء فى اصول الفقه ، وهو مفهوم من

اللغة العربية إذا قيل : هذا رجل صالح فأكرمه فهم من ذلك ان الصلاح سبب للأمر باكرامه ، حتى لو راينا بعد ذلك رجلاً صالحاً لقيل كذلك الأمر ، وهذا ايضاً رجل صالح افلا تكرمه؟ فان لم يفعل [فلا بد] ان يخلف الحكم لمعارض وإلاعد تناقضاً .

وكذلك لما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ما منكم من احد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان ، فينظر ايمن منه فلا يرى الا شيئاً قدمه وينظر اشأم منه فلا يرى الا شيئاً قدمه ، وينظر امامه فتستقبله النار ، فمن استطاع منكم ان يتق النار ولو بشق تمرة فليفعل ، فان لم يستطع فبكلمة طيبة » فهم منه ان تحضيضه على اتقاء النار هنا لأجل كونهم يستقبلونها وقت ملاقات الرب ، وان كان لها سبب آخر .

وكذلك لما قال ابن مسعود : « سارعوا الى الجمعة فان الله يبرز لأهل الجنة فى كل جمعة فى كثيب من كثب الكافور ، فيكونون فى القرب منه على قدر تسارعهم فى الدنيا الى الجمعة » فهم الناس من هذا ان طلب هذا الثواب سبب للأمر بالمسارعة إلى الجنة .

وكذلك لو قيل : ان الأمير غدا يحكم بين الناس او يقسم بينهم فمن أحب فاليحضر ، فهم منه ان الأمر بالحضور لأخذ النصيب من حكمه او قسمه وهذا ظاهر .

ثم ان هذا الوصف المقتضي للحكم « تارة يكون سبباً متقدماً على الحكم

فى العقل وفى الوجود كما فى قوله : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ، « وتارة » يكون حكمه متقدما على الحكم فى العلم ، والارادة متأخرة عنه فى الوجود كما فى قولك : الأمير يحضر غداً ، فان حضر كان حضور الامير يتصور ويقصد قبل الامر بالحضور معه . وان كان يوجد بعد الأمر بالحضور وهذه تسمى العلة الغائية ، وتسميها الفقهاء حكمة الحكم ، وهي سبب في الارادة بحكمها وحكمها سبب في الوجود لها .

و « التعليل » تارة يقع فى اللفظ بنفس الحكمة الموجودة فيكون ظاهره ان العلة متأخرة عن المعلول ، وفى الحقيقة انما العلة طلب تلك الحكمة وارادتها . وطلب العافية وارادتها متقدم على طلب اسبابها المفعولة ، واسبابها المفعولة متقدمة عليها فى الوجود ، ونظائره كثير . كما قيل : (فاذا قرأت القرآن فاستعذ) (واذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) ويقال : اذا حججت فتزود .

فقوله صلى الله عليه وسلم : « انكم سترون ربكم ، فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلاتين » الى : فافعلوا ، يقتضي ان المحافظة عليها هنا لأجل ابتغاء هذه الرؤية ، ويقتضي ان المحافظة سبب لهذه الرؤية ، ولا يمنع ان تكون المحافظة توجب ثواباً آخر ويؤمر بها لأجله ، وان المحافظة عليها سبب لذلك الثواب وان للرؤية سبباً آخر ؛ لان تعليل الحكم الواحد بعلل واقتضاء العلة الواحدة لاحكام جائز .

وهكذا غالب احاديث الوعد كما فى قوله : « من صلى ركعتين لا يحدث فيهما

نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه ، ومن حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته امه » ، وقوله : « لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ؛ فانكم إذا فعلتم ذلك قطعتم ارحامكم » ونحو ذلك ؛ فانه يقتضي ان صلاة هاتين الركعتين سبب للمغفرة وكذلك الحج المبرور ، وإن كان للمغفرة اسباب اخر .

وايد هذا المعنى ان الله تعالى قال : (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه) ، وقد فسر هذا الدعاء بصلاتى الفجر والعصر ، ولما اخبر انهم يريدون وجهه بهاتين الصلاتين ، واخبر فى هذا الحديث انهم ينظرون إليه فتحضيضهم على هاتين ينـاسب ذلك ان من اراد وجهه نظر الى وجهه تبارك وتعالى .

ثم لما انضم الى ذلك ما تقدم من ان صلاة الجمعة سبب للرؤية فى وقتها ، وكذلك صلاة العيد ناسب ذلك ان تكون هاتان الصلاتان اللتان هما افضل الصلوات ، واوقاتهما افضل الأوقات ـ فناسب ان تكون الصلاة : التى هي افضل الأعمال ثم ما كان منها افضل الصلوات فى افضل الأوقات ـ سبباً لأفضل الثوابات فى افضل الأوقات .

لا سيما وقد جاء فى حديث ابن عمر الذى رواه الترمذى عن إسرائيل عن ثوير بن ابي فاختة سمعت ابن عمر يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة ، واكرمهم على الله من ينظر الي وجهه غدوة وعشياً ـ ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) .

قال الترمذي وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن اسرائيل عن ثوير عن ابن عمر مرفوعا ، ورواه عبد الملك بن ابجر عن ثوير عن مجاهد عن ابن عمر موقوفا ، ورواه عبيد الله الأشجعي عن سفيان عن ثوير عن مجاهد عن ابن عمر قوله : ولم يرفعه . وقال الترمذي : لا نعلم احداً ذكر فيه مجاهدا غير ثوير واظنه قد قيل : في قوله : (ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا) ان منه النظر الى الله .

وروي في ذلك حديث مرفوع رواه الدار قطني في « الرؤية » : حدثنا ابو عبيد قاسم بن اسماعيل الضبي ، حدثنا محمد بن محمد بن مرزوق البصري ، حدثنا هانيء بن يحيى ، حدثنا صالح المصري عن عباد المنقرى عن ميمون بن سياه عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم اقرأه هذه الآية (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) قال : والله ما نسخها منذ انزلها يزورون ربهم تبارك وتعالي فيطعمون ويسقون ، ويطيبون ويحملون ، ويرفع الحجاب بينه وبينهم ، فينظرون اليه وينظر اليهم عز وجل ، وذلك قوله : (ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا) :

وقد ذكر ابو الفرج بن الجوزى هذا الحديث في « الموضوعات » وقال : هذا لا يصح ؛ فيه ميمون بن سياه . قال ابن حبان : ينفرد بالمنا كير عن المشاهير لا يحتج به اذا انفرد وفيه صالح المصرى ، قال النسائي : متروك الحديث .

قلت : اما ميمون بن سياه فقد اخرج له البخارى والنسائى وقال فيه ابو حاتم الرازى : ثقة ، وحسبك بهذه الأمور الثلاثة ، وعن ابن معين قال فيه :

ضعيف ؛ لكن هذا الـكلام يقوله ابن معين فى غير واحد من الثقات . واما كلام ابن حبان ففيه ابتداع فى الجرح .

فلما كان فى حديث ابن عمر المتقدم ، وعد اعـلام « غدوة وعشياً » ، والرسول صلى الله عليه وسلم قد جعل صلاتي الغداة والعشي سبباً « للرؤية » ، وصلاة الجمعة سبباً « للرؤية » فى وقتها ؛ مع ما فى الصلاة من مناسبة الرؤية ، كان العلم بمجموع هذه الأمور يفيد ظنا قويا ان هاتين الصلاتين سبب للرؤية فى وقتهما فى الآخرة والله اعلم بحقيقة الحال.

فلما كان هذا قد سنح لي ، والنســاء يشاركن الرجال فى سبب العمل فيشاركونهم فى ثوابه . ولما انتفت المشاركة فى الجمعة انتفت المشاركة فى النظر فى الآخرة ، ولما حصلت المشاركة فى العيد حصلت المشاركة فى ثوابه .

ثم بعد مدة طويلة جرى كلام فى هذه « المســألة » وكنت قد نسيت ما ذكرته اولا ؛ لا بعضه ، فاقتضى ذكر ما ذكرته اولاً فقيل لي : الحديث يقتضي ان هاتين الصلاتين من جملة سبب « الرؤية » ؛ لا انه جميع السبب ، بدليل ان من صلاهما ولم يصل الظهر والعصر لا يستحق الرؤية .

وقيل لي : الحديث يدل على أن الصلاتين سبب فى الجمــلة فيجوز أن تـكون هاتان الصلاتان سبباً للرؤية فى الجمعة ؛ كيف وقد قيل : ان أعلى اهل الجنة من يراه مرتين ؛ فـكيف يـكون المحافظون على هاتين الصلاتين اعلام ؟ .

فقلت : ظاهر الحديث يقتضي ان هاتين الصلاتين هو السبب فى هــذه

« الرؤية » لما ذكرته من القاعدة فى النساء آنفاً ؛ ثم قد يتخلف المقتضي عن المقتضى لمانع لايقدح فى اقتضائه ، كسائر احاديث الوعد ؛ فانه لما قال: «من صلى البردين دخل الجنة»، «من فعل كذا دخل الجنة» ،دل على ان ذلك العمل سبب لدخول الجنة وان تخلف عنه مقتضاه لكفر او فسق .

فمن ترك صلاة الظهر او زنا او سرق ونحو ذلك كان فاسقاً ، والفاسق غير مستحق للوعد بدخول الجنة كالكافر ، وكذلك احاديث الوعيد إذا قيل : من فعل كذا دخل النار ؛ فان المقتضي يتخلف عن التائب وعمن أتى بحسنات تمحو السيئات وعن غيرهم ، ويجوز ان يكون للرؤية سبب آخر ، فكونه سبباً لا يمنع تخلف الحكم عنه لمانع ولا يمنع ان ينتصب سبب آخر للرؤية .

ثم اقول : فعل بقيــة الفرائض سواء كانت من جملة السبب ، او كانت شرطاً فى هذا السبب : فالأمر فى ذلك قريب ، وهو نزاع لفظي ؛ فان الكلام إنما هو فى حق من أتى ببقية شروط الوعد ، وانتفت عنه موانعه .

ولا يجوز ان يقال : فالأنوثة مانع من لحوق الوعد ، او الذكورة شرط ؛ لأن هذا ان دل عليه دليل شرعي كما دل على ان فعل بقية الفرائض شرط قلنا به ، فأما بمجرد الامكان فلا يجوز ترك مقتضى اللفظ وموجبه بالأمكان ؛ بل متى ثبت عموم اللفظ وعموم العلة وجب ترتيب مقتضى ذلك عليه مالم يدل دليل بخلافه؛ ولم يثبت ان الذكورة شرط ولا ان الانوثة مانع؛ كما لم يقتض ان العربية والعجمية والسواد والبياض لها تأثير فى ذلك .

و كذلك الحديث يدل على ان « المقتصدين » يشاركون « السابقين » فى اصل الرؤية ، وإن امتساز السابقون عنهم بدرجات ، ومثوبات ، او شمول المعنى لهؤلاء على السواء ، فهذا من هــذا الوجه دليل على ان هاتين الصلاتين سبب للرؤية ، ووجود السبب يقتضي وجود المسبب الا إذا تخلف شرطه او حصلت موانعه ، والشروط والموانع تتوقف على دليل .

واما الاعتراض على كون هاتين الصلاتين سبب للرؤية فى الجملة ـــ ولو فى يوم الجمعة ـــ فيقال : ذلك لا ينفي ان النساء يرينه فى الجملة ولو فى غير يوم الجمعة وهذا هو المطلوب .

ثم يقال : مجموع ما تقدم من سائر الاحاديث يقتضي ان الرؤية تحصل وقت العمل فى الدنيا ، فاذا قيل : ان الرؤية تـكون غدوا وعشيا وسببها صلاة الغداة والعشى كان هذا ظاهرا فيما قلناه . والمدعى الظهور ؛ لا القطع .

واما كون « الرؤية مرتين » لأعلى اهل الجنة وليس من صلى هاتين الصلاتين اعلى اهل الجنة، فليس هذا بدافع لما ذكرناه ؛ لأن هذين الاحتمالين ممكنة به ، يخرج الدليل عليها ؛ لكن الله اعلم بما هو الواقع منها . يمكن السبب فعل هاتين الصلاتين على الوجه الذي امر الله به باطنـا وظاهراً ؛ لا صلاة اكثر الناس .

ألا ترى إلى حديث عمار بن ياسر عن النبي صلى الله عليه وسلم : « ان الرجل لينصرف من صلاته ولم يكتب له إلا ربعها إلا خمسها إلا سدسها ـ حتى

قال ــ : عشرها » رواه ابو داود ، فالصلاة المقبولة هي سبب الثواب والصلاة المقبولة هي المكتوبة لصاحبها ، وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم ان من المصلين من لا يكتب له إلا بعضها فلا يكون ذلك المصلى مستحقاً للثواب الذي استحقه من تقبل الله صلاته وكتبها له كلها .

وعلى هذا فلا يكاد يندرج فى الحديث إلا الصديقون أو قليل من غيرهم ، والنساء منهن صديقات .

ويجوز ان يكون من له نوافل يجبر بها نقص صلاته يدخل فى الحديث ، كما جاء فى حديث ابي هريرة المرفوع : « ان النوافل تجبر الفرائض يوم القيامة »

وعلى هذا فيكون الموجودون بهذا أكثر المصلين المحافظين على الصلوات ويكون هؤلاء أعلى اهل الجنة ؛ فان أكثر امة محمد صلى الله عليه وسلم ما يحافظون على الصلوات ، بل منهم من يؤخر بعضها عن وقته ، ومنهم من ترك بعض واجباتها ، ومنهم من يترك بعضها ، وسائر الأمم قبلنا لا حظ لهم فى هاتين الصلاتين .

ولو قيل : ان كل من صلى هاتين الصلاتين دخل الجنة على اي حال كان مغفوراً له نال هذا الثواب لأمكن فى قدرة الله ، ولم يكن الحديث نافياً لهذا ؛ إذ أكثر ما فيه انه من أعلى اهل الجنة والعلو والسفول أمر إضافى ، فيصدق على اهل الجنات الثلاث انهم من اعلى اهل الجنات الخمس الباقية ، ويصدق أيضاً

على أكثر أهل الجنة انهم أعلى بالنسبة إلى من تحتهم، وبعض هـذا فيه نظر! والله اعلم بحقيقة الحال.

لكن الغرض ان هـذا لا ينفي ما ذكرناه، وهذا كله لو كان حديث «المرتين» يصلح لمعارضة ما ذكرنا من الدلالة وهو لا يصلح لذلك لما فيه من الاختلاف فى إسناده.

ولما جرى الكلام ثانياً فى «رؤية النساء ربهن فى الآخرة» استدللت بأشياء أنا اذكرها وما اعترض به علي وما لم يعترض حتى يظهر الأمر، فأقول:

الدليـل على أنهن يرينه ان النصوص المخبرة بالرؤية فى الآخرة للمؤمنين تشمل النساء لفظاً ومعنى ولم يعارض هذا العموم ما يقتضي إخراجهن من ذلك فيجب القول بالدليل السالم عن المعارض المقاوم.

ولو قيل لنا: ما الدليـل على ان الفُرْسَ يرون الله؟ او أن الطوال من الرجال يرون الله! او إيش الدليل على ان نساء الحبشة يخرجن من النار؟ لـكان مثل هذا العموم فى ذلك بالغاً جداً الا إذا خصص، ثم يعلم ان العموم المسند المجرد عن قبول التخصيص يكاد يكون قاطعاً فى شموله بل قد يكون قاطعاً.

اما «النصوص العامة» فمثل ما فى الصحيحين عن ابى هريرة «ان الناس قالوا يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تمارون فى القمر ليـلة البدر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: فهل تمارون فى الشمس

ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا ، قال : فانكم ترونه كذلك يحشر الناس يوم القيامة فيقول : من كان يعبد شيئاً فليتبعه . فمنهم من يتبع الشمس ، ومنهم من يتبع القمر ، ومنهم من يتبع الطواغيت ؛ وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها ، فيأتيهم فى صورة غير صورته التى يعرفون ، فيقولون : نعوذ بالله منك ! هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا عز وجل ، فاذا جاء ربنا عز وجل عرفناه ، فيأتيهم فى صورته التى يعرفون فيقول : انا ربكم ! فيقولون : انت ربنا ، فيدعوهم فيتبعونه ، ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم فأكون انا وأمتى اول من يجيز ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل ، ودعوى الرسل يومئذ : اللهم سلم سلم ! » وساق الحديث .

وفى الصحيحين ايضاً عن ابى سعيد قال : « قلنا : يا رسول الله ! هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نعم ، فهل تضارون فى رؤية الشمس بالظهيرة صحواً ليس معها سحاب ؟ ! هل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر صحوا ليس فيها سحاب ؟ ! قالوا : لا يا رسول الله ، قال : ما تضارون فى رؤية الله تبارك وتعالى يوم القيامة إلا كما تضارون فى رؤية أحدهما : اذا كان يوم القيامة أذن مؤذن لتتبع كل امة ما كانت تعبد ! فلا يبقى احد كان يعبد غير الله من الأصنام والانصاب الا يتساقطون فى النار ، حتى اذا لم يبق الا من كان يعبد الله من بر وفاجر وغبر اهل الكتاب » وذكر الحديث فى دعاء اليهود والنصارى الى أن قال : « حتى اذا لم يبق الا من كان يعبد الله من بر وفاجر أتاهم الله فى ادنى صورة من التى رأوه فيها ، قال : فما تنتظرون ؟ تتبع كل امة ما كانت تعبد ، قالوا يا ربنا ؛ فارقنا الناس فى الدنيا افقر ما كنا اليهم ، ولم

نصاحبهم ؛ فيقول : انا ربكم ، فيقولون : نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئاً مرتين او ثلاثاً ، حتى ان بعضهم ليكاد ان ينقلب ، فيقول : هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها ؟ فيقولون نعم ، فيكشف عن ساق ، ولا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه الا أذن الله له بالسجود ؛ ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة ، كلما اراد ان يسجد خر على قفاه ؛ ثم يرفعون رءوسهم وقد تحول فى الصورة التى راوه فيها اول مرة فيقول : انا ربكم ! فيقولون : انت ربنا ، ثم يضرب الجسر على جهنم » .

هذان الحديثان من اصح الأحاديث ، فلما قال النبى صلى الله عليه وسلم « فانكم ترونه كذلك ؛ يحشر الناس فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبعه » . اليس قد علم بالضرورة ان هذا خطاب لأهل الموقف من الرجال والنساء ؟ لان لفظ الناس يعم الصنفين ، ولان الحشر مشترك بين الصنفين .

وهذا العموم لا يجوز تخصيصه وان جاز جاز على ضعف ؛ لان النساء اكثر من الرجال ، اذ قد صح انهن اكثر اهل النار ، وقد صح لكل رجل من اهل الجنة زوجتان من الانسيات سوى الحور العين ، وذلك لان من فى الجنة من النساء اكثر من الرجال وكذلك فى النار فيكون الخلق منهم اكثر واللفظ العام لا يجوز ان يحمل على القليل من الصور دون الكثير بلا قرينة متصلة ؛ لان ذلك تلبيس وعي ينزه عنه كلام الشارع .

ثم قوله : فيقال : « من كان يعبد شيئاً فليتبعه » وصف من الصيغ التى

تعم الرجال والنساء ؛ ثم فيها العموم المعنوي وهو : ان اتباعه إياه معلل بكونه عبده فى الدنيا وهذه العلة شاملة للصنفين . ثم قوله « وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها» .والنساء من هذه الأمة مؤمناتهن ومنافقاتهن ، «فاذا جاء عرفناه» ؛ وقوله : « فيأتيهم فى صورته التى يعرفون فيقول : انا ربكم ! فيقولون : انت ربنا فيدعوهم » تفسير لما ذكرناه فى اول الحديث من انهم يرون ربهم كما يرون الشمس والقمر .

والضمير فى قوله : « فيأتيهم فى صورته التى يعرفون فيقول : انا ربكم ! فيقولون : انت ربنا » قد ثبت انه عائد الى الأمة التى فيها الرجال والنساء ، وإلى من كان يعبده الذي يشمل الرجال والنساء ، والى الناس غير المشركين ؛ وذلك يعم الرجال والنساء ، وهذا اوضح من ان يزاد بياناً .

ثم قوله فى حديث ابى سعيد : « فيرفعون رءوسهم وقد تحول فى صورته التى رأوه فيها اول مرة » نص فى ان النساء من الساجدين الرافعين قد رأوه اولا ووسطاً وآخراً ، والساجدون قد قال فيهم : « لا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا اذن الله له بالسجود » ، و«من»تعم الرجال والنساءفكل من سجد لله مخلصاً من رجل وامرأة فقد سجد لله ، وقد رآه فى هذه المواقف الثلاث وليس هذا موضع بيان ما يتعلق بتعدد السجود والتحول وغير ذلك مما يلتمس معرفته ، وإنما الغرض هنا ما قصدنا له .

ثم فى كلا الحديثين الاخبار بمرورهم على الصراط ، وسقوط قوم فى النار ،

ونجاة آخرين ، ثم بالشفاعة فى اهل التوحيد حتى يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان ، ويدخلون الجنة ويسمون الجهنميين ؛ افليس هذا كله عاما للرجال والنساء ؟! ام الذين يجتازون على الصراط ويسقط بعضهم فى النار ثم يشفع فى بعضهم هم الرجال ؛ ولو طلب الرجل نصاً فى النساء فى مثل هذا اما كان متكلفاً ظاهر التكلف ؟ .

وكذلك روى مسلم فى صحيحه عن ابى الزبير : انه سمع جابراً يسأل عن (الورود) فقال : نجيء نحن يوم القيامة عن كذا وكذا [1] انظر اي ذلك فوق الناس ، قال : فتدعى الأمم بأوثانها وما كانت تعبد الاول ، فالاول ؛ ثم يأتينا ربنا بعد ذلك فيقول : من تنتظرون ؟ فيقولون : ننتظر ربنا ، فيقول : انا ربكم ! فيقولون : حتى ننظر اليك ، فيتجلى لهم يضحك ، قال : فينطلق بهم ويتبعونه ، ويعطي كل انسان منهم ــ منافق او مؤمن ــ نوراً ؛ ثم يتبعونه ، وعلى جسر جهنم كلاليب وحسك تأخذ من شاء الله ، ثم يطفأ نور المنافقين ثم ينجوا المؤمنون ، وذكر الحديث فى دخول الجنة والشفاعة .

أفليس هذا بيناً فى انه يتجلى لجميع الامة ؟ كما ان الامة تعطى نورها ، ثم جميع « المؤمنين » ذكرانهم واناثهم يبقى نورهم ، وكذلك جميع مافى الحديث من المعاني تعم الطائفتين عموماً يقيناً .

وهذا الحديث هو مرفوع قد رواه الامام احمد وغيره بمثل اسناد مسلم ،

(١) كذا فى مسلم وصوابه « على كوم أى فوق الناس » .

وذكر فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يقتضي ان جابراً سمع الجميع منه ، وروى من وجوه صحيحة عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم مرفوعا ؛ وهذا الحديث قد روى ايضاً باسناد جيد من حديث ابن مسعود مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم اطول سياقه من سائر الاحاديث ، وروى من غير وجه .

وفى حديث « ابي رزين العقيلى» المشهور من غير وجه قال : قلنا يارسول الله ! : أكلنا يرى ربه يوم القيامة ؟ قال : « أكلكم يرى القمر مخلياً به ؟ »قالوا : بلى ! « فالله اعظم » ؛ وقوله : « كلكم يرى ربه » كقوله « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالرجل راع فى اهله وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية فى مال زوجها ، وهي مسئولة عن رعيتها » من اشمل اللفظ .

ومن هذا قوله : « كلكم يرى ربه مخلياً به » ؛ «وما منكم من احد إلا سيخلو به ربه كما يخلو احدكم بالقمر » ؛ « وما منكم إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان » الى غير ذلك من الأحاديث الصحاح والحسان التي تصرح بأن جميع الناس ذكورهم واناثهم مشتركون فى هذه الأمور من « المحاسبة » و « الرؤية » و « الخلوة » و « الكلام » .

وكذلك الاحاديث فى « رؤيته ــ سبحانه ــ فى الجنة » مثل ما رواه مسلم فى صحيحه عن صهيب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ! إن لكم عند الله موعداً يريد ان ينجزكموه فيقولون : ما هو ؟ الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا

الجنة ويجرنا من النار ؟ فيكشف الحجاب فينظرون الى الله ! فما شيء اعطوه احب اليهم من النظر اليه ، وهي « الزيادة » .

قوله : « إذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار» يعم الرجال والنساء ؛ فان لفظ الأهل يشمل الصنفين ، وايضاً فقد علم ان النساء من اهل الجنة . وقوله : « يا اهل الجنة ! إن لكم عند الله موعداً يريد ان ينجزكموه » خطاب لجميع اهل الجنة الذين دخلوها ووعدوا بالجزاء ، وهذا قد دخل فيه جميع النساء المكلفات . وكذلك قولهم : « الم يثقل ويبيض ويدخل وينجز » يعم الصنفين . وقوله : « فيكشف الحجاب فينظرون اليه » الضمير يعود الى ما تقدم وهو يعم الصنفين .

ثم الاستدلال بالآية دليل آخر ؛ لأن الله سبحانه قال : (للذين احسنوا الحسنى ، وزيادة) ومعلوم ان النساء من الذين احسنوا ، ثم قوله فيما بعد : (اولئك اصحاب الجنة) يقتضي حصر اصحاب الجنة فى اولئك ، والنساء من اصحاب الجنة فيجب ان يكن من اولئك ، واولئك اشارة الى الذين لهم الحسنى ، وزيادة ؛ فوجب دخول النساء فى الذين لهم الحسنى وزيادة ، واقتضى ان كل من كان من اصحاب الجنة فانه موعود « بالزيادة على الحسنى » التى هي النظر الى الله سبحانه ؛ ولا يستثنى من ذلك احد الا بدليل ؛ وهذه « الرؤية العامة » لم توقت بوقت بل قد تكون عقب الدخول قبل استقرارهم فى المنازل والله اعلم اي وقت يكون ذلك .

وكذلك ما دل من الكتاب على « الرؤية » كقوله (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة) هو تقسيم لجنس الانسان المذكور فى قوله : (ينبأ الانسان يومئذ بما قدم واخر ؛ بل الانسان على نفسه بصيرة) ، وظاهر انقسام الوجوه الى هذين النوعين . كما ان قوله (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة) ايضاً الى هذين النوعين ، فمن لم يكن من الوجوه الباسرة كان من الوجوه الناضرة الناظرة ؛ كيف وقد ثبت فى الحديث ان النساء يزددن حسناً وجمالاً كما يزداد الرجال فى مواقيت النظر ؟

وكذلك قوله : (فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون) قد فسر بالرؤية ، وقوله : (إن الأبرار لفي نعيم على الارائك ينظرون) فان هذا كله يعم الرجال والنساء .

واعلم ان الناس قد اختلفوا فى « صيغ جمع المذكر مظهره ومضمره » مثل : المؤمنين ، والابرار ، وهو هل يدخل النساء فى مطلق اللفظ اولا يدخلون إلا بدليل ؟ على قولين :

(اشهرهما) عند اصحابنا ومن وافقهم انهم يدخلون بناءً على ان من لغة العرب إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلبوا المذكر ، وقد عهدنا من الشارع فى خطابه انه يعم القسمين ويدخل النساء بطريق التغليب ، وحاصله ان هذه الجموع تستعملها العرب تارة فى الذكور المجردين وتارة فى الذكور والاناث ،

وقد عهدنا من الشارع ان خطابه المطلق يجـــرى على النمط الثاني ، وقولنا : المطلق احتراز من المقيد مثل قوله : (إن المؤمنين والمؤمنات) ومن هؤلاء من يدعي ان مطلق اللفظ فى اللغة يشمل القسمين .

و (القول الثاني) : انهن لا يدخلن إلا بدليل ، ثم لا خلاف بين(الفريقين) ان آيات « الاحكام » و « الوعد » و « الوعيد » التى فى القرآن تشمل الفريقين وان كانت بصيغة المذكر ، فمن هؤلاء من يقــول : دخلوا فيه لأن الشرع استعمل اللفظ فيهما وان كان اللفظ المطلق لا يشمله ، وهذا يرجع الى القول الأول . ومنهم من يقول : دخـــلوا لأنا علمنا من الدين استواء الفريقين فى الاحكام فدخلوا كما ندخل نحن فيما خوطب به الرسول ، وكما تدخل سائر الأمة فيما خوطب به الواحد منهـــا . وان كانت صيغة اللفظ لا تشمل غير المخاطب .

وحقيقة هذا القول : ان اللفظ الخاص يستعمل عاما « حقيقة عرفية » اما خاصة ، واما عامة ، وربمـا سماه بعضهم قياساً جليا ينقض حكم من خالفه ؛ وا كثرهم لا يسمونه « قياساً » بل قد علم استواء المخاطب وغيره فنحن نفهم من الخطاب له الخطاب للباقين ، حتى لو فرض انتفاء الخطاب فى حقه لمعنى يخصه لم ينقص انتفاء الخطاب فى حق غيره « فالقياس » تعدية الحـكم وهنا لم يعــد حــكم وإنمـا ثبت الحـكم فى حق الجميع ثبوتاً واحــداً ؛ بل هو مشبه بتعدية الخطاب بالحـكم ؛ لا نفس الحـكم .

وعلى كل قول فالدلالة من صيغ الجمع المذكر متوجهة ؛ كما انها متوجهة بلا تردد من صيغة : « من » و « أهل » و « الناس » ونحو ذلك .

واعلم ان هنا « دلالة ثانية » وهي دلالة العموم المعنوي وهي اقوى من دلالة العموم اللفظي ، وذلك ان قوله : (فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون) وقد فسرت « القرة » بالنظر وغيره ، فيقتضي ان النظر جزاء على عملهم ، والرجال والنساء مشتركون فى العمل الذي استحق به جنس الرجال الجنة ؛ فان العمل الذي يمتاز به الرجال « كالامارة » و « النبوة » ـ عند الجمهور ـ ونحو ذلك لم تنحصر الرؤية فيه ؛ بل يدخل فى الرؤية من الرجال من لم يعمل عملاً يختص الرجال ؛ بل اقتصر على ما فرض عليه : من الصلاة ، والزكاة ، وغيرهما ؛ وهذا مشترك بين الفريقين .

وكذلك قوله : (إن الأبرار لفي نعيم على الأرائك ينظرون) ان « البر » سبب هذا الثواب و « البر » مشترك بين الصنفين ، وكذلك كل ما علقت به « الرؤية » من اسم الايمان ونحوه يقتضي انه هو السبب فى ذلك فيعم الطائفتين .

وبهذا « الوجه » احتج الأئمة ان الكفار لا يرون ربهم . فقالوا : لما حجب الكفار بالسخط دل على أن المؤمنين يرون بالرضى ، ومعلوم ان المؤمنات فارقوا الكفار فيما استحقوا به السخط والحجاب ، وشاركوا المؤمنين

فيما استحقوا به الرضوان والمعاينة ، فثبتت الرؤية فى حقهم باعتبار الطرد واعتبار العكس . وهذا باب واسع إن لم نقطعه لم ينقطع .

فان قيل : دلالة العموم ضعيفة فانه قد قيل : اكثر العمومات مخصوصة ؛ وقيل : ما ثم لفظ عام إلا قوله : (وهو بكل شيء عليم) ، ومن الناس من انكر دلالة العموم رأساً .

قلنا : اما « دلالة العموم المعنوي العقلى » فما انكره احد من الأمة فيما اعلمه ؛ بل ولا من العقلاء ، ولا يمكن إنكارها ، اللهم إلا ان يكون فى « اهل الظاهر الصرف » الذين لا يلحظون المعاني كحال من ينكرها ؛ لكن هؤلاء لا ينكرون عموم الألفاظ ؛ بل هو عندهم العمدة ، ولا ينكرون عموم معانى الألفاظ العامة ؛ وإلا قد ينكرون كون عموم المعاني المجردة مفهوماً من خطاب الغير .

فما علمنا احداً جمع بين إنكار « العمومين » اللفظي والمعنوي ، ونحن قد قررنا العموم بهما جميعاً ، فيبقى محل وفاق مع العموم المعنوي ؛ لا يمكن إنكاره فى الجملة ؛ ومن انكره سد على نفسه إثبات حكم الاشياء الكثيرة ؛ بل سد على عقله اخص اوصافه ، وهو القضاء بالكلية العامة ، ونحن قد قررنا العموم من هذا الوجه ؛ بل قد اختلف الناس فى مثل هذا العموم : هل يجوز تخصيصه ؟ على قولين مشهورين .

وأما « العموم اللفظي » فما أنكره ايضاً إمام ولا طائفة لها مذهب مستقر

فى العلم ، ولا كان فى « القرون الثلاثة » من ينكره ؛ وانما حدث انكاره بعد المائة الثانية وظهر بعد المائة الثالثة ، واكبر سبب إنكاره إما من المجوزين للعفو من « أهل السنة » . ومن اهل المرجئة من ضاق عطنه لما ناظره الوعيدية بعموم آيات الوعيد واحاديثه ، فاضطره ذلك إلى أن جحد العموم فى اللغة والشرع فكانوا فيما فروا اليه من هذا الجحد كالمستجير من الرمضاء بالنار .

ولو اهتدوا للجواب السديد « للوعيدية » : من ان الوعيد فى آية وإن كان عاماً مطلقا ، فقد خصص وقيد فى آية اخرى ـ جريا على السنن المستقيمة ـ أولى بجواز العفو عن المتوعد وان كان معيناً . تقييداً للوعيد المطلق ؛ وغير ذلك من الأجوبة ، وليس هذا موضع تقرير ذلك ؛ فان الناس قد قرروا العموم بما يضيق هذا الموضع عن ذكره .

وإن كان قد يقال : بل العلم بحصول العموم من صيغه ضروري من اللغة والشرع والعرف ، والمنكرون له فرقة قليلة يجوز عليهم جحد الضروريات ، أو سلب معرفتها ؛ كما جاز على من جحد العلم بموجب الأخبار المتواترة وغير ذلك من المعالم الضرورية .

واما من سلم ان العموم ثابت ، وانه حجة . وقال : هو ضعيف ، او اكثر العمومات مخصوصة ، وانه ما من عموم محفوظ إلا كلمة او كلمات .

فيقال له : « اولاً » هذا سؤال لا توجيه له ؛ فان هذا القدر الذي ذكرته لا يخلو : إما ان يكون مانعاً من الاستدلال بالعموم أو لا يكون . فان كان مانعاً

فهو مذهب منكري العموم من الواقفة والمخصصة ، وهو مذهب سخيف لم ينتسب اليه . وإن لم يكن ما نعاً من الأستدلال فهذا كلام ضائع غايته ان يقال : دلالة العموم اضعف من غيره من الظواهر وهـذا لايقر ؛ فانه ما لم يقم الدليل المخصص وجب العمل بالعام .

ثم يقال له « ثانياً » : من الذي سلم لكم ان العموم المجرد الذي لم يظهر له مخصص دليل ضعيف؟ ام من الذي سلم ان اكثر العمومات مخصوصة ؟ ام من الذي يقول ما من عموم الا قد خص إلا قوله : (بكل شيء عليم) ؟ فان هـذا الكلام وان كان قد يطلقه بعض السادات من المتفقهة وقد يوجـد فى كلام بعض المتكلمين فى اصول الفقه فانه من اكذب الكلام وافسده .

والظن بمن قاله « اولا » انه إنمـا عنى ان العموم من لفظ « كل شيء » مخصوص الا فى مواضع قليلة ، كما فى قوله : (تدمر كل شيء) ، (وأوتيت من كل شيء) ، (فتحنا عليهم ابواب كل شيء) ، والا فأي عاقل يدعى هذا فى جميع صيغ العموم فى الكتاب والسنة ، وفى سائر كتب الله وكلام انبيائه ، وسائر كلام الامم عربهم وعجمهم .

وانت اذا قرأت القرآن من اوله الى آخره وجدت غالب عموماته محفوظة ؛ لامخصوصة . سواء عنيت عموم الجمع لافراده ، او عموم الكل لاجزائه ، او عموم الكل لجزئياته . فاذا اعتبرت قوله : (الحمد لله رب العالمين) فهل تجد احداً من العالمين ليس الله ربه ؟ (مالك يوم الدين) فهـل فى يوم الدين شيء لا يملكه

الله ؟ (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فهل فى المغضوب عليهم والضالين احد لا يجتنب حاله التى كان بها مغضوباً عليه او ضالاً ؟ (هـدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) الآية . فهل فى هؤلاء المتقين احد لم يهتد بهـذا الكتاب ؟ (والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك) . هل فيما انزل الله مالم يؤمن به المؤمنون لا عموماً ولا خصوصاً ؟ (اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون) هل خرج أحد من هؤلاء المتقين عن الهدى فى الدنيا ، وعن الفلاح فى الآخرة ؟ .

ثم قوله : (ان الذين كفروا) قيل : هو عام مخصوص ، وقيل : هو لتعريف العهـد فلا تخصيص فيه ؛ فان التخصيص فرع على ثبوت عموم اللفظ ؛ ومن هنا يغلط كثير من الغالطين ، يعتقـدون ان اللفظ عام ، ثم يعتقدون انه قد خص منـه ؛ ولو امعنوا النظر لعلموا من اول الامر ان الذي اخرجوه لم يكن اللفظ شـاملاً له ، ففرق بين شروط العموم وموانعه ، وبين شروط دخول المعنى فى إرادة المتـكلم وموانعه .

ثم قوله : (لا يؤمنون) أليس هو عاما لمن عاد الضمير اليه عموماً محفوظاً ؟ (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم) أليس هو عاماً فى القلوب وفى السمع وفى الأبصار وفى المضاف اليه هذه الصفة عموماً ، لم يدخله تخصيص ؟ وكذلك (ولهم) ، وكذلك فى سائر الآيات اذا تأملته الى قوله : (ياأيها الناس اعبـدوا ربكم الذي خلقـكم والذين من قبلـكم) فمن الذين خرجوا من هـذا العموم الثاني فلم يخلقهم الله له ؟ وهذا باب واسع .

وان مشيت على آيات القرآن كما تلقن الصبيان وجدت الامر كذلك ؛ فانه سبحانه قال : (قل اعوذ برب الناس . ملك الناس . اله الناس) ، فأي ناس ليس الله ربهم ؟ ام ليس ملكهم ؟ ام ليس الههم ؟ ثم قوله : (من شر الوسواس الخناس) ان كان المسمى واحداً فلا عموم فيه وان كان جنساً فهو عام ، فأي وسواس خناس لا يستعاذ بالله منه ؟ .

وكذلك قوله : (برب الفلق) أيُّ جزء من « الفلق » أم أي (فلق) ليس الله ربه ؟ (من شر ما خلق) اي شر من المخلوق لا يستعاذ منه ؟ (ومن شر النفاثات) اي نفاثة فى العقد لا يستعاذ منها ؟ وكذلك قوله : (ومن شر حاسد) مع ان عموم هذا فيه بحث دقيق ليس هذا موضعه .

ثم « سورة الاخلاص » فيها اربع عمومات : (لم يلد) فانه يعم جميع انواع الولادة ، وكذلك (لم يولد) ، وكذلك (ولم يكن له كفواً احد) ؛ فانها تعم كل احد وكل ما يدخل فى مسمى الكفؤ . فهل فى شيء من هذا خصوص ؟ .

ومن هذا الباب كلمة الاخلاص التى هي اشهر عند اهل الاسلام من كل كلام ، وهي كلمة « لا إله إلا الله » فهل دخل هذا العموم خصوص قط ؟

فالذي يقول بعد هذا : ما من عام إلا وقد خص إلا كذا وكذا ، اما فى غاية الجهل واما في غاية التقصير فى العبارة ؛ فان الذى اظنه انه انما عنى : « من الكلمات التى تعم كل شيء » مع ان هذا الكلام ليس بمستقيم : وان فسر ،

بهذا ؛ لكنه اساء فى التعبير أيضا ؛ فان الكلمة العامة ليس معناها انها تعم كل شيء ؛ وانما المقصود ان تعم ما دلت عليه اى ما وضع اللفظ له ، وما من لفظ فى الغالب الا وهو اخص مما هو فوقه فى العموم واعم مما هو دونه فى العموم والجميع يكون عاماً .

ثم عامة كلام العرب وسائر الامم انما هو اسماء عامة ، والعموم اللفظي على وزان العموم العقلى وهو خاصية « العقل » الذى هو اول درجات التميز بين الانسان وبين البهائم .

فان قيل : سلمنا ان ظاهر الكتاب والسنة يشمل النساء ؛ لكن هذا العموم مخصوص ؛ وذلك ان فى حديث رؤية الله للرجال يوم الجمعة : «ان الرجال يرجعون الى منازلهم فتتلقاهم نساؤهم فيقلن للرجل : لقد جئت وان بك من الجمال افضل مما فارقتنا عليه ! فيقول : انا جالسنا اليوم ربنا الجبار وحقنا ان ننقلب بمثل ما انقلبنا به » . وهذا دليل على ان النساء لم يشاركوهم فى الرؤية ، واذا كان هذا فى رؤية الجمعة ففي رؤية الغداة والعشي أولى ؛ لأن هذا أعلى من تلك ومن لم يصلح للرؤية فى الأسبوع فكيف يصلح للرؤية فى كل يوم مرتين؟ واذا انتفت رؤيتهن فى هذين الموطنين ، ولم يثبت ان الناس يرونه في غير هذين الموطنين : فقد ثبت ان العموم مخصوص منه النساء فى هذين الموطنين ؛ وما سواهما لم يثبت لا للرجال ولا للنساء ، فلم يبق ما يدل على حصول الرؤية للنساء فى موطن آخر ، فاما ان يبقى مطلقاً عملاً بالأصل النافى ؛ واما ان ينفى عن هذين الموطنين ويتوقف فيما عداهما ولا يحتج على ثبوتها فيه بتلك العمومات

لوجود التخصيصات فيها . هذا غاية مايمكن فى تقرير هذا السؤال ولولا انه اورد علي لما ذكرته لعدم توجهه .فنقول: (الجواب من وجوه متعددة) وترتيبها الطبيعي يقتضي نوعا من الترتيب ،لكن ارتبها على وجه آخر ليكون اظهر في الفهم .

الأول

انا لو فرضنا انه قد ثبت ان النساء لا يرينه فى الموطنين المذكورين لم يكن فى ذلك ما ينفي رؤيتهن فى غير هذين الموطنين ، فيكون ماسوى هذين الموطنين لم يدل عليه الدليل الخاص لا بنفي ولا باثبات ، والدليل العام قد اثبت الرؤية فى الجملة ، والرؤية فى غير هذين الموطنين لم ينفها دليل فيكون الدليل العام قد سلم عن معارضة الخاص فيجب العمل به ، وهذا فى غاية الوضوح .

فان من قال : رأيت رجلاً ، فقال آخر : لم تر اسود ولم تره فى دمشق ، لم تتناقض القضيتان ، والخاص اذا لم يناقض مثله من العام لم يجز تخصيصه به ، فلو كان قد دل دليل على ان النساء لا يرينه بمحال لكان هذا الخاص معارضاً لمثله من العام ، اما اذا قيل : انه دل على رؤية فى محل مخصوص كيف ينفي بنفي جنس الرؤية ؟ وكيف يكون سلب الخاص سلباً للعام ؟

فان قيل : لا رؤية لأهل الجنة الا فى هذين الموطنين ، قيل ما الذى دل على هذا ؟ فان قيل : لأن الاصل عدم ما سوى ذلك . قيل : العدم لا يحتج به فى الاخبار باجماع العقلاء ، بل من اخبر به كان قائلاً ما لا علم له به ، ولو قيل

للرجل : هل فى البلد الفلاني كذا ، وفى المسجد الفلاني كذا ؟ فقال : لا ؛ لأن الأصل عـدمه ، كان نافياً ما ليس له به علم باتفاق العقلاء .

ولو قال الآخر : الذين يرون الله كل يوم مرتين : هم النبيون فقط . لأن الأصل عدم رؤية غيرهم ، ولهم من الخصوص ما لا يشركون فيه ، كان هذا قولا بلا علم ـ اذا سلم من أن يكون كذبا ـ وليس هنا مفهوم يتمسك به كما فى قوله : (فاجلدوهم ثمانين جلدة) .

فان الرسول لم يقل ان اهل الجنة لهم موطنان فى الرؤية ، حتى يقول ذلك بنفي ما سواهما ، بل كلامه يدل على خـلاف ذلك كما سنبينه ، ولو فرضنـا انه يجوز الحكم باستصحاب الحال فى مثل هـذا : فان العموم والقيـاس حجتان مقدمتان على الاستصحاب ، أما « العموم » فباجماع الفقهاء ، واما « القيـاس » فعند جماهيرهم .

ومعلوم ان « العموم » و « القياس » يقتضيـان ثبوت الرؤية كما تقـدم ، فلا يجوز نفيها بالاستصحاب ، وان جاز تخصيص ذلك بنقص عقل النسـاء ، فينبغي ان يقال : « البـله » و « اهل الجفـاء » من الاعراب ونحوهم ممن يدخل الجنة لا يرى الله ؛ فانه لا ريب ان فى النساء من هو أعقل من كثير من الرجال ، حتى أن المرأة تكون شهادتها نصف شـهادة الرجل ، والمغفـل ونحوه ترد شهادتها بالكلية ، وإن لم يكن مجنوناً ؛ وقـد قال النبي صلى الله عليـه وسلم : كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النسـاء إلا اربع » ا كمل ممن لم يكمل من الرجال ؛ ففي أي معقول تكون الرؤية للناقص . دون الـكامل .

الجواب الثاني

ان نقول : نفس الحديث المحتج به دل على ان لأهل الجنة رؤية فى مواطن عديدة فانه قال : « وأعلى اهل الجنة منزلة من يرى الله كل يوم مرتين غدوة وعشية » ؛ فاذا كانت هذه للاعلى ، فمفهومه ان الادنى له دون ذلك ، ولا يجوز أن يقصر ما دون ذلك على « رؤية الجمعة » لأنه لا دليل عليه ؛ بل يجوز ان يراه بعضهم كل يوم مرة ، وبعضهم كل يومين مرة ، وبعضهم اكثر من ذلك والحكمة تقتضي ذلك ؛ فان « يوم الجمعة يشترك فيه جميع الرجال من الاعلين والمتوسطين ومن دونهم . وكل يوم مرتين للأعلين فالذين هم فوق الأدنين ودون الاعلين لا بد ان يميزوا عمن دونهم ؛ كما نقصوا عمن فوقهم .

الجواب الثالث

أنه قد جاءت الأحاديث برؤية الله فى غير هذين الموطنين ، منها : ما رواه ابن ماجه فى « سننه » والدارقطنى فى « الرؤية » عن الفضل بن عيسى الرقاشي ، عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بينا أهل الجنة فى نعيمهم إذ سطع لهم نور ، فرفعوا رءوسهم فاذا الرب تبارك وتعالى أشرف عليهم ! فقال : السلام عليكم يا أهل الجنة ! وهو قول الله : (سلام قولاً من رب رحيم) ، فلا يلتفتون إلى شيء مما هم فيه من النعيم ما دام الله بين أظهرهم حتى يحتجب عنهم ، وتبقى فيهم بركته ونوره »

ورويناه من طريق اخرى معروفة الى سلمة بن شبيب حدثنا بشر بن حجر حدثنا عبدالله بن عبيدالله عن محمد بن المنكدر عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «بينما اهل الجنة فى ملكهم ونعيمهم إذ سطع لهم نور ،فرفعوا رؤوسهم فاذا الرب تبارك وتعالى قد أشرف عليهم من فوقهم ! فيقول : السلام عليكم ياأهل الجنة ، فذلك قوله تبارك وتعالى : (سلام قولا من رب رحيم) ، فينظرون اليه وينظر اليهم فلا يلتفتون إلى شيء من الملك والنعيم حتى يحتجب عنهم ، قال : فيبقى نوره وبركته عليهم وفى ديارهم» .

وهذه الطريق تنفي ان يكون قد تفرد به الفضل الرقاشي ، وهذا الحديث بعمومه يقتضي ان جميعهم يرونه ، لكن لم يستدل به ابتداء ، لأن فى إسناده مقالا ، والمقصود هنا انه قد روى ذلك وهو ممكن ولا سبيل إلى دفعه فى نفس الأمر ، والعمومات الصحيحة تثبت جنس ما أثبته هذا الحديث .

وايضا فالحديث الصحيح «اذا دخل اهل الجنة الجنة نادى مناد، يا أهل الجنة ! ان لكم عندالله موعداً يريد ان ينجزكموه ، فيقولون : ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ويثقل موازيننا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار ؟ فيكشف الحجاب فينظرون اليه، فما أعطاهم شيئاً احب اليهم من النظر اليه » .

فهذا ليس هو نظر الجمعة ؛ لأن هذا عند الدخول ، ولم يكونوا ينتظرونه ، ولا اجتمعوا لأجله ، ونظر الجمعة يقدمون اليه من منازلهم ويجتمعون لأجله

كما جاءت به الأحاديث ،وبين هذا التجلي وذاك فرق تدل عليه الأحاديث،ولا هذا التجلي من المرتين اللتين تختص بالأعلين، بل هو عام لمن دخل الجنة كما دل عليه الحديث موافقاً لقوله: (للذين احسنوا الحسنى وزيادة) ـ (اولئك اصحاب الجنة) .

وايضاً فقد جاء موقوفا على ابن عباس، وعن كعب الأحبار مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم : «انهم يرونه فى كل يوم عيد» .

وايضاً فقد ثبت بالنصوص المتواترة فى عرصات القيامة قبل دخول الجنة أكثر من مرة، وهذا خارج عن المرتين ؛ الا ان يقال : وان كان لم يقل : ولا فى سؤال السائل ما يدل عليه فهو مبطل لحصره قطعاً ، ومن أراد ان يحترز عنه بصوغ السؤال على غير ما تقدم ، وانما صغناه كما اورد علينا .

وايضا فقد قال تعالى : (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة اعين) قال النبي صلى الله عليه وسلم : «يقول الله : اعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» ، فكيف يمكن ان يقال : ان من سوى الأعلين لا يرى الله قط الا فى الأسبوع مرة ؟ ويقضي ذلك الدليل على ما قد اخفاه عن كل نفس ؛ ونفى علمه من كل عين ، وسمع ، وقلب ، وفرق بين عدم العلم ، والعلم بالعدم . وبين عدم الدليل ؛ والدليل على العدم فاذا لم يكن مع الانسان فيما سوى الموطن سوى عدم العلم وعدم الدليل لم يكن ذلك مانعاً من موجب الدليل العام بالاضطرار وبالاجماع .

ونكتة (الجواب الأول) ان النبي صلى الله عليه وسلم . اذا قال: ان اهل

الجنـــة يرون الله تعالى وفسربه قوله تعالى : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) إلى قوله : (اولئك اصحـاب الجنـة هم فيهـا خالدون) فاعلمنـا بهذا ان أصحـاب الجنة لهم « الزيادة » التى هي النظر اليه ، وقد علمنا ان اهل الجنة واصحاب الجنـة منهم النساء المحسنات اكثر من الرجال . وقال لنــا ـ مثلاً ـ : يوم الجمعـــة يراه الرجال دون النساء ، وقال لنا ايضاً : لا يراه كل يوم مرتين الا أعلى اهل الجنة وفرضنا ان النساء لا يرينــه بحال ـ كل يوم مرتين ــ ولا يوم الجمعة ، ولا فيما سوى ذلك قط ، وهذا وان كان من وقف على هذا الـكلام يعلم أنه لا خلاف بين العلماء ؛ بل ولابين العقلاء فى أنه لا يدل على نفي جنس « الرؤية » ، ولا يخص ذلك اللفظ العام ، ولا يقيـــد ذلك المطلق ـ فانما رددت الـكلام فيــــه للمنازعة فيه ، فلا يظن انا اطلنا النفس فيه لخفائه ؛ بل لرده مع جلائه .

ولك ان تعبر عن « هذا الجواب » بعبارات . ان شئت ان تقول : « احاديث الاثبـــات » اثبتت رؤية مطلقة للرجال وللنســاء ، ونفي المقيد لا ينفي المطلق فلا يكون المطلق منفياً ، فلا يجوز نفى موجبه .

وان شئت ان تقول : « احاديث الاثبات » تعم الرجال والنساء و « احاديث النفي » تنفي عن النســاء ما علم انه للرجال ، او ما ثبت ان فيه الرؤية ، او تنفى عن النساء الرؤية فى الموطنين اللذين اخبروا بالرؤية فيهما ؛ لـكن هـذا سلب فى حال مخصوص ؛ لم يتعرض لما سواهما : لا بنفي ولا باثبات ؛ والمسلوب عنـــه لا يعارض العام .

وان شئت ان تقول: القضية الموجبة المطلقة لا يناقضها الا سلب كلي؛ وليس هذا سلباً كلياً فلا يناقض، ولا يجوز ترك موجب أحد الدليلين.

وان شئت ان تقول: ليس فى ذكر هذين الموطنين إلا عدم الاخبار بغيرها، وعدم الاخبار بثواب معين ـ من نظر او غيره ـ لا يدل على عدمه، كيف وهذا الثواب مما اخفاه الله؟ وإذا كان عدم الاخبار لا يدل على عدمه. والعموم اللفظي والمعنوي اما قاطع واما ظاهر فى دخول النساء، لم يكن عدم الدليل مخصصاً للدليل ـ سواء كان ظاهراً او قاطعاً ـ وكل هذا كما انه معلوم بالعقل الضروري فهو مجمع عليه بين الأمة على ما هو مقرر عند العلماء فى الأصول والفروع.

وانما ينشأ الغلط من حيث يسمع السامع ماجاء فى الاحاديث فى «الرؤية» عامة مطلقة ويرى احاديث اخر اخبرت برؤية مقيدة خاصة فيتوهم ان لا وجود لتلك المطلقة العامة إلا فى هذه المقيدة، او ينفي دلالة تلك العامة؛ لهذا الاحتمال، كرجل قال: كنت ادخل اصحابي داري واكرمهم. ثم قال فى موطن آخر: ادخلت داري فلاناً وفلاناً من اصحابى فى اليوم الفلاني، فمن ظن ان سائر اصحابه لم يدخلهم ـ لأنه لم يذكرهم فى هذا الموطن ـ فقد غلط، وقيل له: من اين لك أنه ما ادخلهم فى وقت آخر؟ فاذا قال: يمكن انه ادخلهم ويمكن انه ما ادخلهم فانا اقف، قيل له: فقد قال: كنت ادخل اصحابى داري وهذا يعم جميع اصحابه.

ونحن لا تنازع فى ان « اللفظ العام » يحتمل الخصوص فى الجملة مع عدم هذه القرينة ، فمع وجـــودها اوكد ؛ لكن تنازع فى « الظهور » فنقول : هذا الاحتمال المرجوح لا يمنع ظهور العموم كما تقدم ، فيكون العموم هو الظاهر ــ وان كان ما سواه ممكناً ــ واما سائر « الاجوبة » ففي تقرير ان « الرؤية » تقع فى غير هذين الموطنين .

الجواب الرابع

انا لو فرضنا ان « حديث المرتين كل يوم » يعارض ماقدمناه من النصوص الصحيحة العامة ــ لفظاً ومعنى ــ لما كان الواجب دفع دلالة تلك الاحاديث بمثل هذا الحديث ؛ لما تقدم «اولا» لما فى اسناده من المقال؛ ولأنه يستلزم اخراج اكثر افراد اللفظ العام بمثل هذا التخصيص وهذا إما ممتنع واما بعيد ، ومستلزم تخصيص العلة بلا وجود مانع ولا فوات شرط ، وهذا ممتنع عند الجمهور ؛ او من غير ظهور مانع وهذا بعيد لا يصار اليه الا بدليل قوي .

الجواب الخامس

لو فرضنا ان لا رؤية الا مافى هذين ، فمن اين لنا ان النساء لا يرين الله فيهما جميعاً ؟ وهب انا سلمنا انهن لا يرينه يوم الجمعة فمن اين انهن لا يرينه كل يوم مرتين ؟ وقول القائل : هذه اعلى وتلك ادنى ، فكيف يحرم الادنى من يعطي الاعلى ؟ فعنه أجوبة :

(احدها) : ان الذين ميزوا برؤية كل يوم مرتين شركوا الباقين في رؤية يوم الجمعة فصار لهم النوعان جميعاً ؛ فاذا كان فضلهم بالنوعين جميعاً فما المانع في ان بعض من دونهم يشركهم في « الجمعة » دون « رؤية الغداة والعشي » والبعض الآخرون يشركونهم في « الغداة ، والعشي » دون « الجمعة » ؟! ولا يكون من له الغداة والعشي دون الجمعة اعلى مطلقاً ؛ وانما الاعلى مطلقاً الذي له الجميع .

لكن قد يقال : يلزم على هذا ان يكون النساء اعلى ممن له الجمعة دون « البردين» من الرجال ، فيقال : قد لايلزم هذا ؛ بل قد تكون الجمعة وحدها افضل من « البردين » وحدها .

وقد يقال : فهب ان الامر كذلك . اكثر ما فيه تفضيل النساء على مفضول الرجال ، وهذا الاحتمال وان كان ممكناً ؛ لكن يبعد ان تكون كل امرأة تدخل الجنة افضل ممن لا يرى الله كل يوم مرتين ؛ فان ذلك مستلزم ان يكون مفضول النساء افضل من مفضول الرجال ، فيترك هذا الاحتمال ويقتصر على الذي قيل ، وهو : ان الاعلى مطلقاً الذي له المرتان مع الجمعة ، وإنما لزم هذا لأنا نتكلم بتقدير ان لا رؤية الا هذين ؛ ولا ريب ان هذا التقدير باطل قطعاً .

(الوجه الثاني) : انه من اين لكم ان « الرؤية كل يوم مرتين» افضل من « رؤية الجمعة » ؟ نعم هي اكثر عدداً ، لكن قد يفضل ذلك في الكيفية فيكون احد النوعين اكثر عدداً والآخر افضل نوعاً : كدينار وخمسة دراهم ،

ولا ريب ان هذا ممكن امكاناً قريباً ؛ فان الله يثيب عبده على : (قل هو الله احد) مع قلة حروفها بقدر ما يثيبه على ثلث القرآن .

وإذا كان الامر كذلك . فيمكن في حق من حُرم الافضل في نوعه ان يعطي النوع المفضول وان كثر عدده سواء كان فاضل النوع افضل مطلقاً ، او كانا متكافئين عند التقابل ؛ وفي احاديث المزيد ما يدل على هذا ؛ فانهم يرجعون الى اهليهم وقد ازدادوا حسناً وجمالا فيقولون : انا جالسنا اليوم ربنا الجبار فيحق لنا ان تنقلب بمثل ما انقلبنا به . وفي حديث آخر : « فليسوا إلى شيء احوج منهم إلى يوم الجمعة ليزدادوا نظراً الى ربهم ويزدادوا كرامة ».

ومن تأمل سياق « الاحاديث المتقدمة » علم ان التجلي يوم الجمعة له عندهم وقع عظيم لا يوجد مثله في سائر الايام ؛ وهذا يقتضي ان هذا النوع افضل من الرؤية الحاصلة كل يوم مرتين ، وإن كانت تلك أكثر ! فاذا منع النساء من هذا الفضل لم يلزم ان يمنعن مما دونه وهذا بين لمن تأمله .

(الوجه الثالث) : هب ان رؤية الله كل يوم مرتين أفضل مطلقاً من رؤية الجمعة ، فلا يلزم حرمانهن من الثواب المفضول حرمان ما فوقه مطلقا ؛ وذلك أن العبد قد يعمل عمـــلا فاضلاً يستحق به أجراً عظيماً ، ولا يعمل ما هو دونه فلا يستحق ذلك الاجر ، وما زال الله سبحانه يخص المفضولين من كل صنف بخصائص لا تكون للفاضلين ، وهذا مستقر في الاشخاص من الانبياء والصديقين وفي الاعمال .

ولو كان العمل الفاضل يحصل به جميع المفضول مطلقاً لما شرع المفضول في وقت ؛ فلا يلزم من إعطاء الأعلى إعطاء الأدنى مطلقا ، ولا يلزم منه منع الأعلى مطلقا ، فهذا ممكن إمكاناً شرعياً في عامة الثوابات ، ألا ترى ان الذين في الدرجات العلى من اهل الجنة لا يعطون الدرجات الدنى ، ثم لا يكون هذا نقصاً في حقهم ؛ فان الله سبحانه يرضي كل عبد بما آتاه ، فجاز ان يكون قد ارضى النساء بأعلى « الرؤية » عن مجموع أعلاها وادناها .

والذي يؤيد هذا انه من الممكن ان تكون رؤية الجمعة جزاء على عمل الجمعة في الدنيا ؛ ورؤية الغداة والعشي جزاء على عمل الغداة والعشي ، فهذا ممكن في العقل ، وان لم يجيء به خبر ؛ وإذا كان ممكناً لم يلزم من منعهن « رؤية الجمعة » لعدم المقتضى فيهن منعهن « رؤية البردين » مع قيام المقتضى فيهن .

ومن الممكن في العقل انهن إنما لم يشهدن رؤية الجمعة لأنه مجتمع الرجال . والغيرة في الجنة ؛ ألا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى الجنة ورأي قصراً وعلى بابه جارية قال : « فأردت ان ادخل فذكرت غيرتك ، فقال عمر : أعليك اغار؟ » . والله اعلم بحقائق الأمور ، فاذا كان كذلك فهذا منتف في رؤية الغداة والعشي ؛ لأن تلك الرؤية قد تحصل واهل الجنة في منازلهم .

ثم هذا من الممكن ان « الرؤية جزاء العمل » فانه قد جاء في الاخبار ما يدل على ان الرؤية يوم الجمعة ثواب شهود الجمعة ؛ بدليل ان فيها يكونون في

الدنو منه على مقدار مسارعتهم إلى الجمعة ، وتفاوت الثواب بتفاوت العمل دليل على انه مسبب عنه ، وبدليل انه مذكور فى غير حديث « انه يكون بمقدار انصرافهم من صلاة الجمعة فى الدنيا » .

وموافقة الثواب للعمل فى وقته ، وفى قدره حتى يصير جزاءاً وفاقا : يقتضي ان العمل سببه ؛ وبدليل ان ذلك مذكور فى فضل يوم الجمعة فى الدنيا والآخرة ، فعلم ان ارتباط ثوابه فى الآخرة بعمله فى الدنيا ؛ وبدليل ان فيه عند منصرف الناس من الجمعة رجوع الصالحين الى منازلهم ورجوع الانبياء والصديقين والشهداء الى ربهم .

وهذا مناسب لحالهم فى الدنيا ؛ فان الصالح اذا انقضت الجمعة اشتغل بما ابيح له فى الدنيا واولئك اشتغلوا بالتقرب اليه بالنوافل ، فكانوا متقربين اليه فى الدنيا بعد الجمعة فقربوا منه بعد الجمعة فى الآخرة ، وهذه « المناسبة الظاهرة » المشهود لها بالاعتبار تقتضي ان ذلك التجلي ثواب أعمالهم يوم الجمعة ، واذا كان كذلك فانتفاء الرؤية فى حق النساء لعدم شهودهن الجمعة ؛ ولهذا روي انهن يرينه فى العيد كما شرع لهن شهود العيد .

فان قيل : ما ذكرتموه من هذه الزيادة امر غريب ! والاحاديث المشهورة المجمع عليها ليس فيها هذه الزيادة فلا يجوز الاعتماد عليها ، والناس كلهم قد سمعوا احاديث الرؤية يوم الجمعة ولم يسمعوا هذه الزيادة .

قلنا : قد تقدم الجواب عن ذلك بما ذكرناه من طرق الحديث وحال اصله وزيادته ، وبينا ان الزيادة لا ينقص حكمها فى الرؤية عن حكم اصل الحديث نقصاً يمنع إلحاقها به ؛ بل هي إما مكافئة او قريبة او فوق ، واجبنا عما قيل هنا وما لم يقل .

فان قيل : « فقد كن المؤمنات يشهدن صلاة الجمعة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم » فعلى قياس هذا ينبغي لمن شهد الجمعة من النساء ان يشهدن يوم المزيد فى الجنة .

قلنا : ما كان يشهد الجمعة والجماعة من النساء إلا اقلهن ؛ لان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله وبيوتهن خير لهن » متفق عليه . وقال : « صلاة احدا كن فى مخدعها افضل من صلاتها فى حجرتها ، وصلاتها فى حجرتها افضل من صلاتها فى دارها ، وصلاتها فى دارها افضل من صلاتها في مسجد قومها ، وصلاتها في مسجد قومها افضل من صلاتها معي — اوقال — خلفي » رواه ابو داود . فقد اخبر المؤمنات : ان صلاتهن في البيوت افضل لهن من شهود الجمعة والجماعة ، الا « العيد » فانه أمرهن بالخروج فيه ، ولعله — والله اعلم — لأسباب :—

(احدها) : انه في السنة مرتين فقبل بخلاف الجمعة والجماعة .

(الثاني) : انه ليس له بدل خلاف الجمعة والجماعة فان صلاتها في بيتها الظهر هو جمعتها .

(الثالث) : انه خروج الى الصحراء لذكر الله فهو شبيه بالحج من بعض الوجوه ؛ ولهذا كان العيد الاكبر في موسم الحج موقفة للحجيج ، ومعلوم ان الصحابيات اذا علمن ان صلاتهن في بيوتهن افضل لم يتفق اكثرهن على ترك الافضل ؛ فان ذلك يلزم ان يكون افضل القرون على المفضول من الاعمال .

فان قيل : هذا التفضيل إنما وقع فى حق من بعد الصحابيات لما أحدث النساء ما احدثن ، ولأن من بعد الرسول من الأئمة لايساويه ؛ فأما الصحابيات فصلاتهن خلف النبي صلى الله عليه وسلم كانت افضل ، ويكون هذا الخطاب عاما خرج منه القرن الأول ؛ فان تخصيص العموم جائز .

قلنا : هذا خلاف ما علم بالاضطرار من لغة العرب والعجم ، وخلاف ما علم بالاضطرار من دين المسلمين ، وخلاف ما فطر الله عليه العقلاء ، وخلاف ما اجمع المسلمون عليه ؛ وذلك لأن قوله : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ! وبيوتهن خير لهن » قد اجمع المسلمون على ان الحاضرين تحقق دخولهم فيه . واختلفوا فى القرن الثاني والثالث هل يدخلون بمطلق الخطاب ام بدليل منفصل؟ فيه قولان ، فاما دخول الغائب دون الحاضر فممتنع باتفاق .

ثم اللغة تحيله فان قوله : « لا تمنعوا إماء الله » لا ريب انه خطاب للصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ابتداء ، فكيف تحيل اللغة ان لا يدخلوا فيه . ويدخل فيه من بعدهم ؛ اهل اللغة لا يشكون ان هذا ممتنع .

ثم قــد علمنا بالاضطرار ان اوامر القرآن والسنة شملت الصحابة ثم من بعدهم ، وقد يقال او يتوهم في بعضها : انها شملتهم دون من بعدهم فاما اختصاص من بعدهم بالاوامر الخطابية دونهم فهذا لا وجود له .

واما مخالفته « للفطر » فما من سليم العقل يعرض عليه هذا الا انــكره اشد الانــكار ، ثم هب هذا امكن في قوله : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله » فــكيف بقوله : « صلاة احدا كن في مسجد قومها افضل من صلاتها معي ، او خلفي » ؟ اليس نصا في صــلاتهن في بيوتهن في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم خلفه ؟ وصلى الله على محمد .

سُئِلَ رحمَهُ اللهُ تعالىٰ :

ما هو « لقاء الله سبحانه ؟ » الذي وصف بظنه الخاشعين بقوله تعـالى : (الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون) ، وامر بعلمه المتقين فى قوله تعالى : (واتقوا الله واعلموا انـكم ملاقوه) ، وبشر بالاقرار به عند المصيبة الصابرين ، واشار الى اتيان اجله للراجين بقوله تعالى : (من كان يرجو لقاء الله فان اجل الله لآت) واشتهر ذكره فى غير حديث من كلام سيـد المرسلين ، كقوله فى دعائه : « لقاؤك حق » وقوله : « من احب لقاء الله احب الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه » الحديث ؟؟ .

وهل يصح قول بعض المفسرين من انه متعلق بمحذوف تقديره جزاء ربهم او نحوه ، بكونه مما لا يصح ان يضاف الى الله تعـالى حقيقة ، فيستحيل ظاهره ويكون المراد منه غـير ظاهره ، ويصار فيه الى تأويل معين ؟ ام هو مستغن عن ذلك لجوازه فى نفسه ؟ وكيف يتصور منا محبة من لا نعرفه ، ولا نطلع عليـه ؟ ام كيف يتأتى شوقه وحنين القـلوب اليه ، وايثاره على ما سواه ، ممـا هو عندنا معروف ولقلوبنا مألوف ؟ ولنا به منفعة عاجلة ، ولذة حاصلة .

وقد قالت عائشة رضي الله عنها : كراهية الموت وكلنا نكره الموت . فرد صلى الله عليه وسلم قولها بما تضمنه الحديث « من رؤية المؤمن ماله عند الله من النعيم ، فأحب الله لقاءه » الحديث .

وقد يعترض على هذا سؤال ، وهو انه اذا كان حبه اللقاء لما رآه من النعيم فالمحبة حينئذ للنعيم العائد اليه ، لا لمجرد لقاء الله تعالى ، فكيف يجازى عليه بحب الله تعالى لقاءه ومحبته غير خالصة ، وانما يتقبل الله من الأعمال ما كان خالصاً .

بينوا لنا هذه الأمور البيان الشافى ، بالجواب الصحيح الكافي ، طلباً للأجر الوافى إن شاء الله تعالى ؟؟ .

فأجاب رضي الله عنه وأرضاه: الحمدلله . « اما اللقاء » فقد فسره طائفة من السلف والخلف بما يتضمن المعاينة والمشاهدة ، بعد السلوك والمسير ؛ وقالوا : ان لقاء الله يتضمن رؤيته سبحانه وتعالى ، واحتجوا بآيات « اللقاء » على من انكر رؤية الله فى الآخرة من الجهمية ، كالمعتزلة وغيرهم .

وري عن عبد الله بن المبارك انه قال . فى قوله : (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً) ولا يرائي ، أو قال : ولا يخبر به احدا ، وجعلوا اللقاء يتضمن معنيين :

(احدها) : السير الى الملك (والثاني) معاينته . كما قال : (يا ايها الانسان

انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه) ، فذكر انه يكدح إلى الله فيلاقيه ، والكدح اليه يتضمن السلوك والسير اليه ، واللقاء يعقبهما .

واما المعاينة من غير مسير اليه ـ كمعاينة الشمس والقمر ـ فلا يسمى لقاء . وقد يراد باللقاء الوصول الى الشيء ، والوصول الى الشيء بحسبه .

ومن دليل ذلك ان الله تعالى قد قال : (إذا لقيتم فئة فاثبتوا) ، (وإذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار) ، وقال : (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا ، واذا خلوا الى شياطينهم قالوا إنا معكم) الآية . وقال : (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا ، واذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا : أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ؟) وقال : (وإذ يريكموهم إذ التقيتم فى اعينكم قليلاً ويقللكم فى اعينهم) . وقال تعالى : (قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل فى سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين) .

وفى الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « لا تتمنوا لقاء العدو واسألوا الله العافية ، فاذا لقيتموهم فاصبروا » ، وفى الصحيحين عن ابى هريرة انه لقي النبي صلى الله عليه وسلم فى طريق من طرق المدينة وهو جنب ، فانفتل فذهب فاغتسل ؛ ففقده النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما جاء قال : « اين كنت ؟» قال يارسول الله ! لقيتني وانا جنب ، فكرهت ان اجالسك حتى اغتسل . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « سبحان الله ! ان المؤمن لا ينجس » وفي لفظ :

لقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في مسلم عن حذيفة ايضاً ان رسول الله عليه وسلم لقيه وهو جنب ، فذكر معناه .

وفى صحيح مسلم عن بريدة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أمر اميراً على جيش او سرية اوصاه فى خاصة نفسه بتقوى الله ، ومن معه من المسلمين خيراً ، ثم قال : « اغزوا باسم الله فى سبيل الله ، قاتلوا من كفر بالله ، اغزوا ولا تغلوا ، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليـــداً ، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى ثلاث خصال » الحديث .

وفى حديث عتبة بن عبيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «القتلى ثلاثة : رجل مؤمن جاهد بماله ونفسه فى سبيل الله ، حتى إذا لقى عدواً قاتلهم حتى يقتل فذلك الشهيد المفتخر في خيمـــة الله تحت ظل عرشه ، لا يفضله الا النبيون بدرجة النبوة ، ورجل فرق على نفسه من الذنوب والخطايا جاهد بنفسه وماله في سبيل الله ، حتى إذا لقى العــدو قاتل حتى قتل، فمصمصة تحت ذنوبه وخطاياه ، ان السيف محاء للخطايا وادخل من اي ابواب الجنة شاء ، فان لها ثمانية ابواب ولجهنم سبعة ابواب ، وبعضها افضل من بعض ، ورجل منافق جاهد بنفسه وماله حتى إذا لقي العدو قاتل في سبيل الله حتى قتل ، فان ذلك فى النار ، ان السيف لا يمحو النفاق » رواه احمد وابو حاتم فى صحيحه ، ومثل هذا كثير فى كلام العرب كقول الشاعر :

متى ما تلقى فرد من ترجو وابو السنل[1]

---

(١) يحرر البيت من مصادره .

ويستعمل « اللقاء » في لقاء العدو ، ولقاء الولي ، ولقاء المحبوب ، ولقاء المكروه ، وقد يستعمل فيما يتضمن مباشرة الملاقى ومماسته مع اللذة والألم ، كما قال : « اذا التقا الختانان وجب الغسل » ، وفي الحديث الصحيح : « إذا قعد بين شعبها الأربع والتزق الختانان فقد وجب الغسل » .

ومن نحو هذا قوله : (ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم) وقوله : (فوقاهم الله شر ذلك اليوم ولقاهم نضرة وسروراً) وقوله : (اولئك يجزون الغرفة بما صبروا ويلقون فيها تحية وسلاماً) ، ويقال : فلان لقي خيراً ، ولقي شراً ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إنكم ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض » .

وقد يقال : ان « اللقاء » في مثل هذا يتضمن معنى المشاهدة ، كما قال تعالى (ولقد كنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه فقد رأيتموه) ؛ لأن الانسان يشاهد بنفسه هذه الأمور . وقد قيل : ان الموت نفسه يشهد ويرى ظاهراً . وقيل : المرئي اسبابه .

وقد جاء في الكتاب والسنة الفاظ من نحو « لقاء الله » كقوله : (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة) ، وقوله : (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق ؟ قالوا : بلى . وربنا !) وقوله : (وعرضوا على ربك صفاً لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة) وقوله : (ان ربك لبالمرصاد) وقوله : (إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه) ، وقوله : (كلا لا وزر

الى ربك يومئذ المستقر) ، وقوله : (ان الى ربك الرجعى) ، وقوله : (إنا لله وانا اليه راجعون) ، وقوله : (اليه المصير) ، وقوله : (إن الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم) .

لكن يلزم هؤلاء « مسألة » تكلم الناس فيها ، وهي ان القرآن قد اخبر انه يلقاه الكفار ويلقاه المؤمنون ، كما قال : (يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه . فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وينقلب الى اهله مسروراً ، واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا) .

وقد تنازع الناس فى الكفار هل يرون ربهم مرة ثم يحتجب عنهم ام لا يرونه بحال تمسكا بظاهر قوله : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ؛ ولأن الرؤية اعظم الكرامة والنعيم ، والكفار لاحظ لهم فى ذلك .

وقالت طوائف من اهل الحديث والتصوف : بل يرونه ثم يحتجب ، كما دل على ذلك الأحاديث الصحيحة التى فى الصحيح وغيره ، من حديث ابى سعيد وابى هريرة وغيرهما مع موافقة ظاهر القرآن ، قالوا وقوله : (لمحجوبون) يشعر بأنهم عاينوا ثم حجبوا ، ودليل ذلك قوله : (انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ؛ فعلم ان الحجب كان يومئذ . فيشعر بأنه يختص بذلك اليوم ، وذلك انما هو في الحجب بعد الرؤية . فأما المنع الدائم من الرؤية فلا يزال فى الدنيا والآخرة .

قالوا : ورؤية الكفار ليست كرامة ولا نعيماً ؛ اذ « اللقاء » ينقسم الى لقاء على وجه الاكرام ولقاء على وجه العذاب ، فهكذا الرؤية التي يتضمنها اللقاء .

ومما احتجوا به الحديث الصحيح حديث سفيان بن عيينة ، حدثنا سهيل ابن أبي صالح عن أبيه عن ابي هريرة : « هل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر ؟ » وقد روى مسلم وابو داود واحمد فى المسند وابن خزيمة فى التوحيد وغيره قال : قالوا : يا رسول الله ! هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : « هل تضارون فى رؤية الشمس ليست فى سحابة ؟ » قالوا : لا . قال : « والذي نفسي بيده لا تضارون فى رؤية ربكم إلا كما تضارون فى رؤية أحدهما » . قال : « فيلقى العبد فيقول : أي فل ! ألم اكرمك واسودك ، وأزوجك ، وأسخرلك الخيل والابل ، وأذرك ترأس وتربع ؟ فيقول : بلى . يا رب : قال فيقول : فظننت انك ملاقي . فيقول : لا . فيقول : فاني أنساك كما نسيتني . ثم قال يلقي الثاني فيقول له : مثل ذلك . فيقول : أي رب آمنت بك وبكتابك وبرسلك ، وصليت وصمت وتصدقت ، ويثنى بخير ما استطاع . فيقول : ههنا إذا . قال : ثم يقال الآن نبعث شاهدنا عليك ، ويتفكر فى نفسه من ذا الذي يشهد علي ؟ ! فيختم على فيه ، ويقال لفخذه انطقي ، فتنطق فخذه ولحمه وعظامه بما كان يعمل فذلك المنافق ليعذر من نفسه ، وذلك الذي يسخط الله عليه ، وتمام الحديث قال : ثم ينادي مناد ألا تتبع كل امة ما كانت تعبد ، فتتبع الشياطين والصليبَ اولياؤهم الى جهنم ، وبقينا ايها المؤمنون فيأتينا ربنا ، فيقول : ما هؤلاء ؟ فنقول : من عباد الله المؤمنين آمنا بربنا ولم نشرك به شيئاً ، وهو ربنا تبارك وتعالى ، وهو

يأتينا وهو يثبتنا ، وهو ذا مقامنا حتى يأتينـا ربنا ، فيقول : انا ربكم . فيقول : انطلقوا . فننطلق حتى نأتي الجسر ، وعليه كلاليب من نار تخطف ، عند ذلك حلت الشفاعة لي ، اللهم سلم اللهم سلم فاذا جاوزوا الجسر فكل من انفق زوجاً من المـال فى سبيل الله مما ملك فتكلمه خزنة الجنة تقول : ياعبـد الله ! يامسلم ! هذا خير » . فقال : ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله ! ان هذا عبد لا توى عليـه ، يدع باباً ويلج من آخر ؟ فضرب كتفه وقال : « انى ارجو ان تـكون منهم » قال سفيان بن عيينة حفظته انا وروح بن القاسم ، وردده علينـا مرتين او ثلاثاً .

وسئل سفيان عن قوله : « تراس وتربع » فقال كان الرجل إذا كان راس القوم كان له الرباع وهو الربع . وقال النبي صلى الله عليه وسـلم لعدى بن حاتم ؛ حيث قال يا رسول الله إني على دين قال : « انا اعلم بدينـك منك انك مستحل الرباع ولا يحل لك » .

وهذا الحديث معناه فى الصحيحين وغيرهما من وجوه متعددة ، يصدق بعضها بعضاً ؛ وفيه انه سئل عن الرؤية فأجاب بثبوتها ، ثم اتبع ذلك بتفسيره وذكر انه يلقاه العبد ، والمنافق ، وانه يخاطبهم .

وفي حديث ابى سـعيد وابى هريرة انه يتجلى لهم فى القيامة مرة للمؤمنين والمنافقين ، بعدما تجلى لهم اول مرة ، ويسجد المؤمنون دون المنـافقين ، وقد بسط الـكلام على هذه المسألة فى غير هذا الموضع .

واما الجهمية من المعتزلة وغيرهم، فيمتنع على اصلهم لقاء الله؛ لأنه يمتنع عندهم رؤية الله في الدنيا والآخرة، وخالفوا بذلك ما تواترت به السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وما اتفق عليه الصحابة وأئمة الاسلام من ان المؤمنين يرون ربهم في الآخرة، واحتجوا بحجج كثيرة عقلية ونقلية، قد بينا فسادها مبسوطاً، وذكرنا دلالة العقل والسمع على جواز الرؤية.

وهذه «المسألة» من الأصول التي كان يشتد نكير السلف والأئمة على من خالف فيها، وصنفوا فيها مصنفات مشهورة.

(والثاني): ان عندهم لا يتصور الكدح اليه، ولا العرض عليه، ولا الوقوف عليه، ولا ان يحبه العبد ولا ان يجده، ولا ان يشار إليه ولا ان يرجع اليه، ولا يؤوب اليه؛ إذ هذه الحروف تقتضي ان يكون حال العبد بالنسبة اليه في الآخرة - وبينهما فضل - يقتضي تقرباً إليه ودنواً منه، وان يكون حال العبد بالنسبة اليه مخالف لحاله في الدنيا، وهذا كله محال عندهم، فانهم لا يقرون بأن الخالق مباين للمخلوق - كما اتفق السلف والأئمة، وصرحوا بأنه مباين للخلق؛ ليس داخلاً في المخلوقات، ولا المخلوقات داخلة فيه - بل تارة يجعلونه حالا بذاته في كل مكان؛ وتارة يجعلون وجوده عين وجود المخلوقات، وتارة يصفونه بالأمور السلبية المحضة؛ مثل كونه غير مباين للعالم ولا حال فيه فهم بين امرين:

إما ان يصفوه بما يقتضي عدمه وتعطيله، فينكرونه وان كانوا يقرون به، فيجمعون — في قولهم — بين الاقرار والانكار، والنفي والاثبات. وقد يصرح بعضهم بصحة الجمع بين النقيضين، ويقول: ان هذا غاية التحقيق والعرفان.

واما ان يصفوه بما يقتضي انه عين المخلوقات او جزء منها، او صفة لها، وذلك ايضاً يقتضي قولهم بعدم الخالق، وتعطيل الصانع؛ وان كانوا مقرين بوجود موجود غيره وان جعلوه إياه. ثم يجدون فى المخلوقات مبايناً فى ربوبية المخلوق، فيقولون بالجمع بين النقضين — كما تقدم —.

وقد يقولون بعبادة الأصنام، وان عباد الأصنام على حق، وعباد العجل على حق، وانه ما عبد غير الله قط؛ إذ لا غير عندهم؛ بل الوجود واحد، ويقولون بامتناع الدعوة اليه وانه يمكن ان يتقرب اليه ويصل اليه، وهم يقولون: ما عدم فى البداية فيدعى الى الغاية؛ بل هو عين المدعو، فكيف يدعو إلى نفسه؟.

وكلام السلف والائمة فى ذم الجهمية وتكفيرهم كثير جداً.

وهؤلاء ومن وافقهم على بعض اقوالهم التى تنفي حقيقة اللقاء، يتأولون «اللقاء» على ان المراد به لقاء جزاء ربهم، ويقولون إن الجزاء قد يرى، كما فى قوله: (ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين؟ قل: إنما العلم عند الله وانما أنا نذير مبين. فلما رأوه زلفة سيئت وجوه الذين كفروا وقيل هذا الذي

كنتم به تدعون) ، فان ضمير المفعول فى راوه عائد الى الوعد ، والمراد به الموعود اي فلما راوا ما وعدوا سيئت وجوه الذين كفروا .

ومن قال ان الضمير عائد هنا إلى الله فقوله ضعيف ، وفساد قول الذين يجعلون المراد « لقاء الجزاء » دون لقاء الله معلوم بالاضطرار ، بعد تدبر الكتاب والسنة ، يظهر فساده من وجوه : ـــ

(احدها) : انه خلاف التفاسير المأثورة عن الصحابة والتابعين .

(الثانى) : ان حذف المضاف اليه يقارنه قرائن فلا بد ان يكون مع الكلام قرينة تبين ذلك ، كما قيل في قوله : (واسأل القرية التى كنا فيها) ، ولو قال قائل : رايت زيداً ، او لقيته مطلقاً ، واراد بذلك لقاء ابيه او غلامه لم يجز ذلك فى لغة العرب بلا نزاع ، ولقاء الله قد ذكر في كتاب الله وسنة رسوله في مواضع كثيرة ، مطلقاً غير مقترن بما يدل على انه اريد بلقاء الله لقاء بعض مخلوقاته من جزاء او غيره .

(الثالث) : أن اللفظ إذا تكرر ذكره فى الكتاب ، ودار مرة بعد مرة على وجه واحد ، وكان المراد به غير مفهومه ومقتضاه عند الاطلاق ، ولم يبين ذلك كان تدليسا وتلبيسا ، يجب أن يصان كلام الله عنه ، الذى اخبر انه شفاء لما فى الصدور ، وهدى ورحمة للمؤمنين ، وانه بيان للناس ، واخبر ان الرسول قد بلغه البلاغ المبين ، وانه بين للناس ما نزل إليهم ، واخبر ان عليه بيانه ، ولا

يجوز ان يقال : ما فى العقل دلالة على امتناع إرادة هذا المعنى هو القرينة التى دل المخاطبين على الفهم بها ؛ لوجهين .

(احدهما) : ان يقال : ليس في العقل ما ينافى ذلك ؛ بل الضرورة العقلية ، والبراهين العقلية توافق ما دل عليه القرآن ، كما قال : (ويرى الذين اوتوا العلم الذى انزل إليك من ربك هو الحق) وما يذكر من الحجج العقلية المخالفة لمدلول القرآن ، فهو شبهات فاسدة عند من له خبرة جيدة بالمعقولات ، دون من يقلد فيها بغير نظر تام .

(الثانى) : انه لو فرض ان هناك دليلا عقليا ينافي مدلول القرآن لكان خفيا دقيقا ، ذا مقدمات طويلة مشكلة متنازع فيها ، ليس فيها مقدمة متفق عليها بين العقلاء ؛ إذ ما يذكر من الأدلة العقلية المخالفة لمدلول القرآن هي شبهات فاسدة كلها ليست من هذا الباب .

ومعلوم ان المخاطب ــ الذى اخبر انه بين للناس ، وان كلامه بلاغ مبين ، وهدى للناس ــ إذا اراد بكلامه مالا يدل عليه ولا يفهم منه إلا بمثل هذه القرينة لم يكن قد بين وهدى ؛ بل قد كان لبس واضل ، وهذا مما اتفق المسلمون على وجوب تنزيه الله ورسوله ؛ بل وعامة الصحابة والأئمة من ذلك .

(الرابع) : ان قول النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث المتفق عليه : «اللهم لك الحمد انت رب السموات والأرض ومن فيهن ، ولك الحمد انت قيوم السموات والأرض ومن فيهن ، ولك الحمد انت نور السموات والأرض ومن

فيهن ، انت الحق ، وقولك الحق ، ولقاؤك حق ، والجنة حق ، والنار حق ، والنبيون حق ، ومحمد حق ؛ اللهم لك اسلمت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت ، وإليك انبت ، وإليك حاكمت ، وبك خاصمت ، اللهم اغفرلى ما قدمت وما اخرت ، وما اسررت وما اعلنت ، وما انت اعلم به منى ، انت إلهى لا إله إلا انت» وفى لفظ : « اعوذ بك ان تضلنى ؛ انت الحى الذي لا تموت ، والجن والانس يموتـون » .

ففي الحديث فرق بين لقائه ، وبين الجنة والنار . والجنة والنار تتضمن جزاء المطيعين والعصاة ، فعلم ان لقاءه ليس هو لقاء الجنة والنار .

(الخامس) : ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر فى غير حديث ما يبين لقاء العبد ربه ، كما فى الصحيحين عن عدي بن حاتم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « ما منكم من احد إلا سيكلمه الله ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان ؛ فينظر ايمن منه فلا يري إلا شيئا قدمه ، وينظر اشأم منه فلا يرى إلا شيئا قدمه ، فتستقبله النار ؛ فمن استطاع ان يتقي النار ولو بشق تمرة فليفعل ، فان لم يستطع فبـكلمة طيبة » الى امثال ذلك من الأحاديث .

(السادس) : انه لو أريد «بلقاء الله» بعض المخلوقات ــ اما جزاء واما غير جزاء ــ لـكان ذلك واقعاً فى الدنيا والآخرة ، فكان العبد لا يزال ملاقياً لربه ، ولما علم المسلمون بالاضطرار من دين الاسلام ان لقاء الله لا يكون الا بعدالموت: علم بطلان ان «اللقاء» لقاء بعض المخلوقات . ومعلوم ان الله قد جازى خلقاً على

اعمالهم فى الدنيا بخير وشر ، كما جازى قوم نوح ، وعاد ، وثمود ، وفرعون ؛ وكما جازى الانبياء واتباعهم ، ولم يقل مسلم ان لقاء هذه الأمور فى الدنيا لقـــاء الله ، ولو قال قائل ان لقاء الله جزاء مخصوص وهو الجنة مثلاً ، او النار لقيل له ليس فى لفظ هذا [لقـــاء] مخصوص ، ولا دليل [عليه] ، وليس هو بأولى من ان يقال لقاء الله تعالى لقاء بعض ملائكته ، او بعض الشياطين ، وأمثال ذلك من التحكمات الموجودة فى الدنيا والآخرة ؛ إذ ليس دلالة اللفظ على تعيـــين هذا بأولى من دلالته على تعيين هذا فبطل ذلك .

(الوجه السابع» : ان «لقاء الله» لم يستعمل فى لقاء غيره ، لا حقيقـــة ولا مجازاً ولا استعمل لقاء زيد فى لقاء غيره اصلاً ؛ بل حيث ذكر هذا اللفظ فانما يراد به لقاء المذكور ؛ إذ ما سواه لا يشعر اللفظ به ، فلا يدل عليه .

(الوجه الثامن) : أن قوله : (هو الذي يصلى عليـــكم وملائكته ، ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيما ، تحيتهم يوم يلقونه سلام واعد لهم أجراً كريماً) فلو كان «اللقاء» هو لقاء جزائه لـــكان هو لقاء الأجر الـــكريم الذي اعد لهم ، وإذا أخبر بأنهم يلقون ذلك لم يحسن بعد ذلك الاخبار باعداده؛ إذ الاعداد مقصوده الوصول ، فـــكيف يخبر بالوسيلة بعد حصول المقصـــود ؟ هذا نزاع بين العي الذي يصـــان عنه كلام أوسط النـــاس فضلاً عن كلام رب العالمين : لا سيما وقد قرن اللقاء بالتحية ، وذلك لا يكون إلا فى اللقاء المعروف ؛ لا فى حصـــول شيء من النعيم المخلوق .

(الوجه التاسع) : ان قول النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : «من أحب لقاء الله احب الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» أخبر فيه ان الله يحب لقاء عبد ويكره لقاء عبد ، وهذا يمتنع حمله على الجزاء ؛ لأن الله لا يكره جزاء أحد ، ولأن الجزاء لا يلقاه الله ؛ ولأنه ان جاز ان يلقي بعض المخلوق كالجزاء او غيره جاز ان يلقى العبد ، فالمحذور الذي يذكر فى لقاء العبد موجود فى لقائه سائر المخلوقات ، فهذا تعطيل النص . واما ان يقال : بل هو لاق لبعضها ، فيتناقض قول الجهمي ويبطل .

ودلائل بطلان هذا القول لا تكاد تحصى ، يضيق هذا الاستفتاء عن ذكر كثير منها فضلا عن اكثرها .

فصــــل

وأما قول السائل : كيف يتصور منا محبة ما لا نعرفه ، ولا نطلع عليه الى آخره ، فيقال له : هذه مسألة أخرى كبيرة ، وهي «مسألة محبة المؤمن ربه» فان الكتاب والسنة تنطق بذلك ، كقوله (ومن الناس من يتخذ من دون الله انداداً يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حبا لله) وقوله : (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم) وقوله : (قل ان كان آباؤكم، وأبناؤكم ، واخوانكم ، وازواجكم ، وعشيرتكم ، واموال اقترفتموها ، وتجارة تخشون كسادها ، ومساكن ترضونها ، احب اليكم من الله ورسوله ، وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره) ، وقوله تعالى : (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه)الآية .

وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان : من كان الله ورسوله احب اليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ، ومن كان يكره ان يرجع الى الكفر كما يكره ان يلقى في النار » . وامثال ذلك من النصوص ، وهذه المحبة على حقيقتها عند سلف الأمة وائمتها ومشائخها ، واول من انكر حقيقتها شيخ الجهمية الجعد بن درهم ، فقتله

خالد بن عبد الله القسري بواسط يوم النحر، وقال: يا أيها الناس! ضحوا تقبل الله ضحايا كم فاني مضح بالجعد بن درهم، انه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليما، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً!!! ثم نزل فذبحه.

فان هؤلاء أنكروا حقيقة «الخلة»؛ لأن الخلة كالمحبة، وانكروا حقيقة «التكليم» وجعلوا التكليم ما يخلقه فى بعض الأجسام، او هو من جنس الالهام، حتى ادعى طوائف منهم ان احدنا قد يحصل له التكليم كما حصل لموسى عليه السلام، بل سمع عين ما سمعه موسى، والله تعالى قد بين اختصاص موسى بذلك عن سائر الأنبياء، فكيف عن سائر المؤمنين والأولياء، كما قال تعالى: (إنا أوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده، واوحينا الى ابراهيم وإسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط) الى قوله: (وكلم الله موسى تكليما) ففرق بين الايحاء والتكليم، كما فرق بين الايحاء والتكليم من وراء حجاب فى قوله: (وما كان لبشر ان يكلمه الله إلا وحياً او من وراء حجاب) وكما بين هذه الخاصية في قوله: (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات).

ثم هؤلاء الذين انكروا حقيقة المحبة لم يمكنهم انكار لفظها؛ لأنه جاء فى الكتاب والسنة ففسروا محبته بعبادته وطاعته، وامتثال امره، او محبة اوليائه ونحو ذلك مما يضاف اليه؛ ولو علموا ان محبوب الغير لا يكون محبوباً الا اذا كان

ذلك الغير محبوباً فيكون هو المحبوب بالذات ، والوسائل يحبون بالعرض . ولو تدبروا قولهم لعلموا انه مستحيل ان تحب عبادته أو اولياؤه اذا لم يكن هو محبوباً ، فاذا قدروا انه هو شيء ليس محبوباً لذاته : كانت محبة العمل الذي يحصل الأكل والشرب انما هي فى الحقيقة محبة الأكل والشرب والنكاح ، وكان ذلك من جنس محبة سائر المشتهيات ؛ فاذاً تكون محبة الله ورسوله انما هي فى الحقيقة محبة الأكل والشرب ، اذا كان الله لا يحب لنفسه على رأي هؤلاء .

وهذه « المسألة » اصل عبادة الله . كما ان « المسألة الأولى » أصل الاقرار بالله ؛ فتلك فيها ذهاب النفس والمال ، كما قال تعالى : (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بأن لهم الجنة) الآية .

ولهذا نعت المحبين المحبوبين بقوله : (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم) بل اصل « الولاية » الحب ، واصل « العداوة » البغض ، وإنكار الحب والبغض يتضمن انكار ولاية الله وعداوته ، كما انكر بعض الفقهاء قوله : « انه لا يعز من عاديت » وقوله : (لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء) وهذا باب طويل . وقد كتبت فى هذين الأصلين عدداً يبلغ اكثر من الأسفار . وكلام الاولين والآخرين من اهل العلم والايمان موجود فى هذا .

فقول القائل : كيف نتصور عبادة من لا نعرفه : إذ الايمان بما لا نعرفه ، او الطاعة لما لا نعرفه ، او التسبيح والتحميد عما لا نعرفه ونحو ذلك من

العبادات ؛ فهذه الامور لا يمكن ان تتعلق بمجهول من كل وجه ؛ إذ ذلك ممتنع ، لا يجب ان تكون معرفته للمعبود المحبوب كمعرفته بنفسه ؛ بل ليس لنا في الوجود من نحبه او نبغضه ؛ ونحن نعرفه كمعرفة الله به ، والمعرفة قد تكون من جهة الاستدلال والنظر .

ولا ريب ان المؤمنين يعرفون ربهم فى الدنيا ويتفاوتون فى درجات العرفان ، والنبي صلى الله عليه وسلم اعلمنا بالله . وقد قال : « لا احصي ثناء عليك ، انت كما اثنيت على نفسك » وهذا يتعلق بمعرفة زيادة المعرفة ونقصها ، المتعلقة بمسألة زيادة الايمان ونقصه ، وهي مسألة كبيرة .

والذي مضى عليه سلف الامة وأئمتها : ان نفس الايمان الذي فى القلوب يتفاضل ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « اخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان » واما زيادة العمل الصالح الذي على الجوارح ونقصانه فمتفق عليه ، وان كان فى دخوله فى مطلق الايمان نزاع ، وبعضه لفظي ، مع ان الذي عليه أئمة اهل السنة والحديث ـ وهو مذهب مالك ، والشافعي ، وغيرهم ـ ان الايمان قول وعمل ، يزيد وينقص .

وأئمة المسلمين اهل المذاهب الاربعة وغيرهم ـ مع جميع الصحابة والتابعين لهم باحسان ـ متفقون على ان المؤمن لا يكفر بمجرد الذنب كما تقوله الخوارج ؛ ولا يسلب جميع الايمان كما تقوله المعتزلة ؛ لكن بعض الناس قال : ان ايمان الخلق مستو ، فلا يتفاضل ايمان ابي بكر وعمر وايمان الفساق ؛ بناء على ان التصديق بالقلب واللسان ، او بالقلب ، وذلك لا يتفاضل .

وأما عامة السلف والأئمة فعندهم ان ايمان العباد لا يتساوى ، بل يتفاضل ، وإيمان السابقين الأولين أكمل من إيمان اهل الكبائر المجرمين . ثم النزاع مبني على الأصلين .

(احدهما) : العمل . هل يدخل فى مطلق الايمان ؟ فان العمل يتفاضل بلا نزاع . فمن ادخله فى مطلق الايمان قال : يتفاضل . ومن لم يدخله في مطلق الايمان احتاج الى (الأصل الثاني) وهو ان ما فى القلب من الايمان هل يتفاضل؟ فظن من نفي التفاضل ان ليس فى القلب — من محبـــة الله ، وخوفه ورجائه ، والتوكل عليه وأمثـــال ذلك مما قد يخرجه هؤلاء عن محض التصديق — ما هو متفاضل بلا ريب ، ثم نفس التصديق ايضاً متفاضل من جهات :

(منها) ان التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم قد يكون مجملا ، وقد يكون مفصلا ؛ والمفصل من المجمل ؛ فليس تصـــديق من عرف القرآن ومعانيه ، والحديث ومعانيه ، وصدق بذلك مفصلاً كمن صدق ان محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأكثر ما جاء به لا يعرفه او لا يفهمه .

(ومنها) : ان التصديق المستقر المذكور اتم من العـــلم الذي يطلب حصوله مع الغفلة عنه .

(ومنها) : ان التصديق نفسه يتفاضل كنهه ؛ فليس ما اثنى عليه البرهان بل تشهد له الاعيان ، وأميط عنه كل اذى وحسبان ، حتى بلغ اعلى الدرجات ؛ درجات الايقان ، كتصديق زعزعته الشبهات ، وصـــدفته الشهوات . ولعب به

التقليد ، ويضعف لشبه المعاند العنيـد ، وهذ امر يجـده من نفسه كل منصف رشيد .

ولهذا كان المشائخ ــ اهل المعرفة والتحقيق ، السالـكون الى الله اقصـد طريق ــ متفقين على الزيادة والنقصان فى الايمان والتصديق ، كما هو مذهب اهل السنة والحديث فى القديم والحديث ، وهذه مسائل كبار ، لايمكن فيها إلا الاطناب بمثل هذا الجواب .

فصـــل

واما قول السائل: قد يعترض على هذا السؤال ، وهو اذا كان حب اللقاء؛ لما رآه من النعيم ، فالمحبة حينئذ للنعيم العائد عليه ، لا لمجرد لقاء الله .

فيقال له : ليس كذلك ؛ ولكن لقاء الله على نوعين : « لقاء محبوب » و « لقاء مكروه » كما قال سليمان بن عبد الملك لأبى حازم سلمة بن دينار الاعرج : كيف القدوم على الله تعالى؟ فقال : المحسن كالغائب يقدم على مولاه ، واما المسيء كالآبق يقدم به على مولاه .

فلما كان اللقاء نوعين — وانما يميز احدهما عن الآخر فى الاخبار بما يوصف به هذا اللقاء ، وهذا اللقاء — وصف النبى صلى الله عليه وسلم « اللقاء المحبوب » بما تتقدمه البشرى بالخير ، وما يقترن به من الاكرام ، و « اللقاء المكروه » بما يتقدمه من البشرى بالسوء ، وما يقترن به من الاهانة ؛ فصار المؤمن مخبرا بأن لقاءه لله لقاء محبوب ، والكافر مخبرا بأن لقاءه لله مكروه ؛ فصار المؤمن يحب لقاء الله . وصار الكافر يكره لقاء الله ؛ فأحب الله لقاء هذا ، وكره لقاء هذا (جزاء وفاقا) .

فان الجزاء بذلك من جنس العمل ، كما قال صلى الله عليه وسلم :«الراحمون

يرحمهم الرحمن، ارحموا ترحموا، ارحموا من فى الارض يرحمكم من فى السماء» وكما قال صلى الله عليه وسلم: «من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسر على معسر يسر الله عليه فى الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلماً ستره الله فى الدنيا والآخرة. والله فى عون العبد ما كان العبد فى عون اخيه».

وفى الحديث الصحيح الالهي: «من ذكرني فى نفسه ذكرته فى نفسي، ومن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منه، ومن تقرب الي شبراً تقربت منه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا تقربت منه باعا، ومن اتانى يمشي اتيته هرولة» وقال صلى الله عليه وسلم: «من كان له لسانان فى الدنيا كان له لسانان من نار يوم القيامة» وقال: «من استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون صب فى أذنيه الآنك يوم القيامة» وقال: «لا تزال المسألة بالرجل حتى يجيء يوم القيامة وليس في وجهه مزعة لحم».

وقال تعالى: (وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون ان يغفر الله لكم) وقال تعالى: (إن تبدوا خيراً او تخفوه او تعفوا عن سوء فان الله كان عفواً قديراً) ومثل هذا فى الكتاب والسنة كثير، يبين فيهما ان الجزاء من جنس العمل.

وفى الحديث الصحيح الذي رواه البخاري فى صحيحه عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: «يقول الله: من عادى لي ولياً فقد بارزنى بالمحاربة، وما تقرب الي عبدي بمثل اداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي

يتقرب الي بالنوافل حتى احبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشي بها ؛ في يسمع ، وبي يبصر ، وبي يمشي ؛ ولئن سألني لأعطينه ؛ ولئن استعاذني لأعيذنه ، وما ترددت عن شيء انا فاعله ترددي عن قبض نفس عبـدي المؤمن يكره الموت وا كره مساءته ، ولا بد له منه » .

فبين سبحانه ان العبد اذا تقرب اليه بمحابه من النوافل بعد الفرائض احبه الرب كما وصف ، وهذا ما احتملته هـذه الاوراق من الجواب . والحمد لله رب العالمين .

قال شيخ الإسلام :

فى « رسالته إلى اهل البحرين » واختلافهم فى صلاة الجمعة :

والذي اوجب هذا : ان وفدكم حدثونا بأشياء من الفرقة والاختلاف بينكم ، حتى ذكروا أن الأمر آل إلى قريب المقاتلة ، وذكروا أن سبب ذلك الاختلاف فى « رؤية الكفار ربهم » ؛ وما كنا نظن ان الأمر يبلغ بهذه المسألة إلى هذا الحد ، فالأمر فى ذلك خفيف .

وانما المهم الذي يجب على كل مسلم اعتقاده : ان المؤمنين يرون ربهم في الدار الآخرة في عرصة القيامة وبعد ما يدخلون الجنة ، على ما تواترت به الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم عند العلماء بالحديث ؛ فانه اخبر صلى الله عليه وسلم « انا نرى ربنا كما نرى القمر ليلة البدر والشمس عند الظهيرة ، لا يضام فى رؤيته » .

و « رؤيته سبحانه » هي أعلى مراتب نعيم الجنة ، وغاية مطلوب الذين عبدوا الله مخلصين له الدين ؛ وان كانوا فى الرؤية على درجات على حسب قربهم من الله ومعرفتهم به .

والذي عليه جمهور « السلف » أن من جحد رؤية الله فى الدار الآخرة فهو كافر ؛ فان كان ممن لم يبلغه العلم فى ذلك عرف ذلك ، كما يعرف من لم تبلغه شرائع الاسلام ، فان أصر على الجحود بعد بلوغ العلم له فهو كافر .

والأحاديث والآثار فى هذا كثيرة مشهورة قد دون العلماء فيها « كتباً » مثل : « كتاب الرؤية » للدارقطني، ولأبي نعيم ، وللآجري ؛ وذكرها المصنفون فى السنة كابن بطة ، واللالكائى ، وابن شاهين ، وقبلهم عبد الله بن احمد ابن حنبل ، وحنبل بن اسحق ، والخلال ، والطبرانى ، وغيرهم . وخرجها اصحاب الصحيح والمساند والسنن وغيرهم .

فأما « مسألة رؤية الكفار » فأول ما انتشر الكلام فيها وتنازع الناس فيها — فيما بلغنا — بعد ثلاثمائة سنة من الهجرة ، وامسك عن الكلام فى هذا قوم من العلماء ، وتكلم فيها آخرون فاختلفوا فيها على « ثلاثة أقوال » مع أنى ما علمت ان اولئك المختلفين فيها تلاعنوا ولا تهاجروا فيها ؛ إذ في الفرق الثلاثة قوم فيهم فضل وهم أصحاب سنة .

والكلام فيها قريب من الكلام في مسألة « محاسبة الكفار » هل يحاسبون ام لا ؟ هي مسألة لا يكفر فيها بالاتفاق ، والصحيح أيضاً ان لا يضيق فيها ولا يهجر ، وقد حكى عن ابي الحسن بن بشار انه قال : لا يصلى خلف من يقول : انهم يحاسبون . والصواب الذي عليه الجمهور انه يصلى خلف الفريقين ، بل يكاد الخلاف بينهم يرتفع عند التحقيق ؛ مع انه قد اختلف فيها

اصحاب الامام احمد وان كان اكثرهم يقولون: لا يحاسبون ، واختلف فيها غيرهم من اهل العلم واهل الكلام .

وذلك ان « الحساب » قد يراد به الاحاطة بالأعمال وكتابتها فى الصحف ، وعرضها على الكفار وتوبيخهم على ما عملوه وزيادة العذاب ونقصه بزيادة الكفر ونقصه ، فهذا الضرب من الحساب ثابت بالاتفاق .

وقد يراد «بالحساب» وزن الحسنات بالسيئات ليتبين ايهما ارجح : فالكافر لا حسنات له توزن بسيئاته ؛ اذ أعماله كلها حابطة وانما توزن لتظهر خفة موازينه لا ليتبين رجحان حسنات له . وقد يراد « بالحساب » ان الله : هل هو الذي يكلمهم ام لا ؟ فالقرآن والحديث يدلان على ان الله يكلمهم تكليم توبيخ وتقريع وتبكيت ، لا تكليم تقريب وتكريم ورحمة ، وان كان من العلماء من أنكر تكليمهم جملة .

والأقوال الثلاثة في « رؤية الكفار » :

(احدها) ان الكفار لا يرون ربهم بحال ، لا المظهر للكفر ولا المسر له ، وهذا قول اكثر العلماء المتأخرين وعليه يدل عموم كلام المتقدمين ، وعليه جمهور اصحاب الامام احمد وغيرهم .

(الثانى) : انه يراه من اظهر التوحيد من مؤمني هذه الأمة ومنافقيها وغبرات من اهل الكتاب وذلك فى عرصة القيامة ، ثم يحتجب عن المنافقين

فلا يرونه بعد ذلك ، وهذا قول ابى بكر بن خزيمة من أئمة اهل السنة ، وقد ذكر القاضي ابو يعلى نحوه فى حديث اتيـانه سبحانه وتعالى لهم فى الموقف الحديث المشهور .

(الثالث) : ان الـكفار يرونه رؤية تعريف وتعذيب ــ كاللص اذارأى السلطان ــ ثم يحتجب عنهم ليعظم عذابهم ويشتد عقابهم ، وهذا قول ابى الحسن ابن سالم واصحابه وقول غيرهم ؛ وهم فى الأصـــول منتسبون الى الامام احمد ابن حنبل ، وابي سهل بن عبد الله التستري .

وهذا مقتضى قول من فسر « اللقاء » فى كتاب الله بالرؤية ؛ إذ طائفة من اهل السنة منهم ابو عبد الله بن بطة الامام قالوا فى قول الله : (الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه) ، وفى قوله : (من كان يرجو لقاء الله فان اجل الله لآت) وفى قول الله: (وانها لكبيرة إلا على الخاشعين ، الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم) وفى قوله : (قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله) ، وفي قوله : (قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله) : ان اللقاء يدل على الرؤية والمعاينة . وعلى هذا المعنى فقد استدل المثبتون بقوله سبحانه وتعالى : (يا ايهـا الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه) .

ومن اهل السنة من قال « اللقاء » إذا قرن بالتحية فهو من الرؤية ، وقال ابن بطة : سمعت اباعمر الزاهد اللغوي يقول : سمعت ابا العباس احمد بن يحيى

بغلنا يقول في قوله : (وكان بالمؤمنين رحيما ، تحيتهم يوم يلقونه سلام) : اجمع اهل اللغة ان اللقاء ههنا لا يـكون إلا معاينة ونظرة بالأبصار .

واما « الفريق الأول » فقال بعضهم : ليس الدليل من القرآن على رؤية المؤمنين ربهم قوله : (تحيتهم يوم يلقونه سلام) وانمـا الدليل آيات أُخر ، مثل قوله : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) وقوله : (للذين احسنوا الحسنى وزيادة) ، وقوله : (ان الأبرار لفي نعيم على الأرائك ينظرون) ، وقوله : (لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد) ، الى غير ذلك .

ومن اقوى ما يتمسك به المثبتون : ما رواه مسـلم فى صحيحه عن سهيل ابن ابى صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه قال : سأل الناس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا رسول الله ! هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال : « هل تضارون فى رؤية الشمس عند الظهيرة ليست فى سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله قال : فهل تضارون فى رؤية القمر ليـلة البدر ليس فى سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، قال : فوالذي نفسي بيده لا تضارون فى رؤية ربكم إلا كما تضارون فى رؤية احدهما ، قال : فيلقى العبـد فيقول : اي فلان ! الم اكرمك ؟ الم اسودك ؟ الم ازوجك ؟ الم اسخر لك الخيل والابل واتركك ترأس وتربع ؟ قال : فيقول : بلى يارب ! قال : فظننت انك ملاقى ؟ فيقول : يارب ! لا . قال : فاليوم انساك كما نسيتني . قال : فيلقى الثانى فيقول : الم اكرمك ؟ الم اسودك ؟ الم ازوجك ؟ الم اسخر لك الخيل والابل واتركك ترأس وتربع ؟

قال : فيقول : بلى يارب ! قال : فظننت انك ملاقى ؟ فيقول : يارب لا . قال : فاليوم انساك كما نسيتني . ثم يلقي الثالث : فيقول له مثل ذلك . فيقول : يارب آمنت بك وبكتابك وبرسلك ، وصليت وصمت وتصدقت ، ويثني بخير ما استطاع ، فيقال : الا نبعث شاهدنا عليك ، فيتفكر فى نفسه من يشهد علي فيختم على فيه ، ويقال لفخذه : انطقي فتنطق فخذه ولحمه وعظامه بعمله وذلك ليعذر من نفسه وذلك المنافق الذي سخط الله عليه » . الى هنا رواه مسلم .

وفى رواية غيره ــ وهي مثل روايته سواء صحيحة ــ قال : « ثم ينادي مناد الا تتبع كل امة ما كانت تعبد ! قال : فتتبع اولياء الشياطين الشياطين ، قال : واتبعت اليهود والنصارى اولياءهم إلى جهنم ، ثم نبقى ايها المؤمنون ، فيأتينا ربنا وهو ربنا فيقول : علام هؤلاء قيام ؟ فنقول نحن عباد الله المؤمنون عبدناه وهو ربنا ، وهو آتينا ويثبينا وهذا مقامنا . فيقول : انا ربكم فامضوا ! قال : فيوضع الجسر وعليه كلاليب من النار تخطف الناس ، فعند ذلك حلت الشفاعة لي ، اللهم سلم ! اللهم سلم ! قال : فاذا جاءوا الجسر فكل من انفق زوجاً من المال مما يملك فى سبيل الله فكل خزنة الجنة يدعونه : يا عبد الله ! يامسلم هذا خير ، فتعال ! يا عبد الله ! يا مسلم ! هذا خير ! فتعال ! فقال ابو بكر رضي الله عنه : يا رسول الله ! ذلك العبد لاتوى عليه يدع باباً ويلج من آخر ، فضرب النبي صلى الله عليه وسلم على منكبيه وقال : والذي نفسي بيده اني لأرجو ان تكون منهم » .

وهذا حديث صحيح . وفيه ان الكافر والمنافق يلقي ربه . ويقال: ظاهره ان الخلق جميعهم يرون ربهم فيلقى الله العبد عند ذلك .

لكن قال ابن خزيمة والقاضي ابو يعلى وغيرهما « اللقاء » الذي فى الخبر غير الترائي ؛ لا أن الله تراءى لمن قال له هذا القول ، وهؤلاء يقولون : اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان المؤمنين يرون ربهم ؛ لأنهم قالوا : هل نرى ربنا ؟ والضمير عائد على المؤمنين ، فذكر النبي صلى الله عليه وسلم ان الكافر يلقى ربه فيوبخه ، ثم بعد ذلك تتبع كل امة ما كانت تعبد ، ثم بعد ذلك يراه المؤمنون .

يبين ذلك ان فى الصحيحين من حديث الزهري عن سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد ، عن ابي هريرة : أن الناس قالوا : يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : هل تمارون فى القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب ؟ قالوا : لا . يا رسول الله . قال : فهل تمارون فى الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا . قال : فانكم ترونه كذلك ، يحشر الناس يوم القيامة فيقول : من كان يعبد شيئاً فليتبعه ، فمنهم من يتبع الشمس ، ومنهم من يتبع القمر ، ومنهم من يتبع الطواغيت . وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها ، فيأتيهم الله فيقول : انا ربكم! فيقولون : هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فاذا جاء ربنا عرفناه ؛ فيأتيهم الله فى صورته التى يعرفون ، فيقول: أنا ربكم ! فيقولون : انت ربنا ، فيعرفونه ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم ، فأكون اول من جاوز من الرسل بأمته ؛ ولا

يتكلم يومئذ احد إلا الرسل ، وكلام الرسل يومئذ اللهم سلم سلم ! وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان، هل رأيتم شوك السعدان ؟ قالوا نعم . قال : فانها مثل شوك السعدان غير انه لا يعلم قدر عظمها إلا الله ، تخطف الناس بأعمالهم ، فمنهم من يوبق بعمله ، ومنهم المجازي حتى ينجو ، حتى اذا اراد الله رحمة من اراد من اهل النار امر الله الملائكة ان يخرجوا من كان يعبد الله فيخرجونهم ، ويعرفونهم بآثار السجود ، وحرم الله على النار ان تأكل أثر السجود ؛ فيخرجون من النار قد امتحشوا ، فيصب عليهم ماء الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل ، ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد ، ويبقى رجل بين الجنة والنار ــ وهو آخر اهل النار دخولاً الجنة ــ فيقبل بوجهه قبل النار فيقول : يا رب اصرف وجهي عن النار قد قشبني ريحها واحرقني ذكاؤها ، فيقول : هل عسيت ان فعل بك ذلك ان لا تسأل غير ذلك ؟ فيقول : لا وعزتك ، فيعطي الله ما شاء من عهد وميثاق فيصرف الله وجهه عن النار ، فاذا اقبل به على الجنة وراى بهجتها سكت ما شاء الله ان يسكت ! ثم قال : يا رب ! قدمني عند باب الجنة . فيقول الله له : اليس قد اعطيت العهود والميثاق ان لا تسأل غير الذي كنت سألت ؟ فيقول : يا رب لا اكون اشقى خلقك . فيقول : هل عسيت ان اعطيتك ذلك ان لا تسأل غير ذلك ؟ فيقول : لا . وعزتك ! لا اسأل غير ذلك ! فيعطي ربه ما شاء من عهد وميثاق ، فيقدمه الى باب الجنة . فاذا بلغ بابها فراي زهرتها وما فيها من النضرة والسرور فيسكت ما شاء الله ان يسكت فيقول : يا رب ! ادخلني الجنة . فيقول الله : ويحك يا ابن آدم ! ما اغدرك ! ؟ اليس قد اعطيت العهود والميثاق ان لا تسأل غير

الذي اعطيت ؟ فيقول: يارب لا تجعلني اشقى خلقك ، فيضحك الله منــه ؛ ثم يؤذن له في دخول الجنة ، فيقول : تمنّ . فيتمنى حتى اذا انقطعت امنيته قال الله : مِنْ كذا وكذا ، اقبــل يذكره ربه ، حتى اذا انتهت به الأماني قال الله : لك ذلك ومثله معه .

قال ابو سعيد الخدري لأبي هريرة رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : قال الله : لك ذلك وعشرة امثاله ، قال ابو هريرة : لم احفظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا قوله : لك ذلك ومثله معه ، قال ابو سعيد : اني سمعته يقول : لك ذلك وعشرة امثاله .

وفي رواية في الصحيح قال : وابو سـعيد مع ابي هريرة لا يرد عليه فى حديثه شيئاً حتى اذا قال ابو هريرة : ان الله قال : ذلك لك ومثــله معه ، قال ابو سعيد الخدري : وعشرة امثاله يا ابا هريرة ! .

فهذا الحديث من اصح حديث على وجه الأرض ، وقد اتفق ابو هريرة وابو سعيد[1] وليس فيه ذكر الرؤية إلا بعد ان تتبـع كل أمة ما كانت تعبد .

وقد روى باسناد جيد من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : « يجمع الله الناس يوم القيامة قال : فينادي مناد : يا ايها الناس ؛ ألم ترضوا من ربكم الذي خلقـكم وصوركم ورزقـكم ان يولي كل إنسان منـكم الى من كان يعبد فى الدنيا ؟ ويتولى قال : ويمثل لمن كان يعبد عيسى شيطان عيسى ، ويمثل لمن

(١) بياض بالأصل .

كان يعبد عزيزاً شيطان عزيز ، حتى يمثل لهم الشجرة والعود والحجر ، ويبقى اهل الاسلام جثوماً ؛ فيقال لهم : ما لكم لا تنطلقون كما انطلق الناس ؟ فيقولون : ان لنا رباً ما رأيناه بعد ، قال : فيقال : فبم تعرفون ربكم اذا رأيتموه ؟ قالوا بيننا وبينه علامة ، ان رأيناه عرفناه . قيل : وما هو ؟ قالوا : يكشف عن ساق » وذكر الحديث .

ففي هذا الحديث ان المؤمنين لم يروه قبل تجليه لهم خاصة ، واصحاب القول الآخر يقولون : معنى هذا لم يروه مع هؤلاء الآلهة التي يتبعها الناس ، فلذلك لم يتبعوا شيئاً .

يدل على ذلك ما في الصحيحين ايضاً من حديث زيد بن أسلم عن عطاء ابن يسار عن ابي سعيد الخدري قلنا : يا رسول الله ! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « نعم . فهل تضارون فى رؤية الشمس بالظهيرة صحواً ليس معها سحاب ؟ وهل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر صحواً ليس فيها سحاب ؟ قالوا : لا يارسول الله ! قال : ما تضارون في رؤية الله تبارك وتعالى يوم القيامة إلا كما تضارون فى رؤية احدهما . اذا كان يوم القيامة اذن مؤذن لتتبع كل امة ما كانت تعبد ! فلا يبقى احد كان يعبد غير الله من الأصنام والأنصاب إلا يتساقطون فى النار ، حتى اذا لم يبق الا من كان يعبد الله من بر وفاجر ، وغبر اهل الكتاب ؛ فيدعى اليهود ، فيقال لهم : ما كنتم تعبدون؟ قالوا : كنا نعبد عزير بن الله . فيقول : كذبتم ، ما اتخذ الله من صاحبة

ولا ولد ، فما ذا تبغون ؟ قالوا : عطشنا يا رب فاسقنا ! فيشار اليهم الا تردون فيحشرون الى النار كأنها سراب يحطم بعضها بعضاً فيتساقطون فى النار ، ثم يدعى النصارى فيقال لهم : ما كنتم تعبدون؟ قالوا : كنا نعبد المسيح بن الله ! فيقال لهم : كذبتم ، ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد ، فماذا تبغون ؟ فيقولون . عطشنا يا رب فاسقنا ! قال : فيشار اليهم الا تردون . فيحشرون الى جهنم كأنها سراب يحطم بعضها بعضاً فيتساقطون في النار ، حتى اذا لم يبق الا من كان يعبد الله من بر وفاجر اتاهم الله فى ادنى صورة من التى راوه فيها — وفي رواية — قال : فيأتيهم الجبار فى صورة غير الصورة التى راوها اول مرة قال : فما تنتظرون : لتتبع كل أمة ما كانت تعبد ! قالوا : يا ربنا فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم . فيقول : أنا ربكم ، فيقولون : نعوذ بالله منك لانشرك بالله شيئاً — مرتين ، او ثلاثاً ؛ حتى ان بعضهم ليكاد أن ينقلب — فيقول : هل بينكم وبينه آية تعرفونه بها ؟ فيقولون : نعم . فيكشف عن ساق فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه الا أذن الله له بالسجود ، ولا يبقى من كان يسجد نفاقا ورياء إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة ، كلما أراد ان يسجد خر على قفاه ، ثم يرفعون رؤوسهم ، وقد تحول فى الصورة التى رأوه فيها اول مرة فقال : انا ربكم ، فيقولون : انت ربنا . ثم يضرب الجسر على جهنم وتحل الشفاعة ، ويقولون : اللهم سلم سلم ! قيل : يارسول الله ! وما الجسر ؟ قال : دحض مزلة فيه خطاطيف وكلاليب ، وحسكة تكون بنجد ، فيها شويكة يقال لها : السعدان ، فيمر المؤمنون كطرف العين ، وكالبرق ، وكالريح ، وكالطير ،

وكأجاود الخيل والركاب ، فناج مسلم ، ومخدوش مرسل ، ومكردس فى نار جهنم حتى اذا خلص المؤمنون من النار ، فوا الذي نفسي بيـده مامن احد بأشـد مناشـدة لله فى استقصاء الحق من المؤمنين لله يوم القيـامة لاخوانهم الذين في النار » .

ففي هـذا الحديث ما يستدل به على انهم راوه اول مرة قبل ان يقول : ليتبع كل قوم ما كانوا يعبدون . وهي « الرؤية الأولى » العامة التى فى « الرؤية الأولى » عن ابى هريرة ؛ فانه اخبر فى ذلك الحديث بالرؤية واللقاء ، ثم بعـد ذلك يقول ليتبع كل قوم ما كانو يعبدون .

وكذلك جاء مثله فى حديث صحيح من رواية العلاء عن ابيه عن ابى هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يجمع الله الناس يوم القيـامة في صعيد واحـد ثم يطلع عليهم رب العالمين فيقول : ألا يتبع الناس ما كانو يعبـدون ! فيمثل لصـاحب الصليب صليبه ، ولصـاحب النار ناره ، ولصاحب التصوير تصويره . فيتبعون ما كانو يعبدون ؛ ويبقى المسلمون فيطلع عليهم رب العـالمين فيقول : الا تتبعون الناس ! فيقـولون : نعوذ بالله منك الله ربنا وهـذا مكاننا حتى نرى ربنا ، وهو يأمرهم ويثبتهم ؛ ثم يتوارى ، ثم يطلع فيقول الا تتبعون الناس ! فيقولون نعوذ بالله منك الله ربنا وهـذا مكاننا حتى نرى ربنـا ، ويثبتهم . قالوا وهل نراه يارسـول الله ؟ قال : فانكم لا تمارون في رؤيته تلك السـاعة ، ثم يتوارى ثم يطلع عليهم فيعرفهم نفسه ثم يقول : انا ربكم فاتبعوني ، فيقوم المسلمون ويوضع الصراط » .

وأبين من هذا كله في ان « الرؤية الأولى » عامة لأهل الموقف : حديث ابي رزين العقيلي — الحديث الطويل — قد رواه جماعة من العلماء وتلقاه اكثر المحدثين بالقبول ، وقد رواه ابن خزيمة فى « كتاب التوحيد » وذكر انه لم يحتج فيه إلا بالأحاديث الثابتة ، قال فيه رسول الله صلى الله وسلم : « فتخرجون من الاصوى ومن مصارعكم ، فتنظرون اليه وينظر اليكم ، قال : قلت : يا رسول الله ! كيف وهو شخص واحد ونحن ملأ الارض تنظر اليه وينظر الينا ؟! قال انبئك بمثل ذلك فى آلاء الله ؟ : الشمس والقمر آية منه صغيرة ترونهما فى ساعة واحدة ويريانكم ، ولا تضامون فى رؤيتهما ، ولعمر إلهك لهو على ان يراكم وترونه اقدر منهما على ان يرياكم وتروهما . قلت : يا رسول الله ! فما يفعل بنا ربنا إذا لقيناه ؟ قال : تعرضون عليه بادية له صفحاتكم ولا يخفى عليه منكم خافية ، فيأخذ ربك بيده غرفة من الماء فينضح بها قبلكم ، فلعمر إلهك ما يخطىء وجه واحد منكم قطرة ، فأما المؤمن فتدع وجهه مثل الريطة البيضاء ؛ واما الكافر فتخطمه مثل الحمم الأسود ؛ الا ! ثم ينصرف نبيكم صلى الله عليه وسلم فيمر على أثره الصالحون — او قال — ينصرف على اثره الصالحون ؛ قال : فيسلكون جسراً من النار » وذكر حديث « الصراط » .

وقد روى اهل السنن : قطعة من حديث ابى رزين باسناد جيد عن ابى رزين قال : قلت : يارسول الله ! اكلنا يرى ربه يوم القيامة ، وما آية ذلك فى خلقه؟ قال : « يا ابا رزين ! اليس كلكم يرى القمر مخلياً به ؟ قلت : بلى . قال : فالله اعظم » .

فهذا الحديث فيه ان قوله : « تنظرون اليه وينظر اليكم » عموم لجميع الخلق كما دل عليه سياقه .

وروى ابن خزيمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم قال : « والله ما منكم من احد إلا سيخلو الله به كما يخلو احدكم بالقمر ليلة البدر — او قال — ليلة ، يقول : ابن آدم ! ماغرك بي ؟ ابن آدم ما عملت فيما علمت ؟ ابن آدم ! ماذا اجبت المرسلين ؟ » .

فهذه احاديث مما يستمسك بها هؤلاء ، فقد تمسك بعضهم بقوله سبحانه وتعالى : (فلما رأوه زلفة) واعتقدوا ان الضمير عائد الى الله ، وهذا غلط ؛ فان الله سبحانه وتعالى قال : (ويقولون : متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ؟ قل : انما العلم عند الله وانما انا نذير مبين ، فلما رأوه زلفة سيئت وجوه الذين كفروا ، وقيل : هذا الذي كنتم به تدعون) فهذا يبين ان الذي رأوه هو الوعد اي : الموعود به من العذاب ، ألا تراه يقول : (وقيل هذا الذي كنتم به تدعون) ؟

وتمسكوا بأشياء باردة فهموها من القرآن ليس فيها دلالة بحال .

واما الذين خصوا «بالرؤية» اهل التوحيد في الظاهر — مؤمنهم ومنافقهم — فاستدلوا بحديث ابي هريرة وابي سعيد المتقدمين كما ذكرناها ، وهؤلاء الذين يثبتون رؤيته لكافر ومنافق إنما يثبتونها مرة واحدة او مرتين للمنافقين « رؤية تعريف » ثم يحتجب عنهم بعد ذلك في العرصة .

وأما الذين نفوا « الرؤية » مطلقاً على ظاهره المأثور عن المتقدمين فاتباع لظاهر قوله : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) روى ابن بطة باسناده عن اشهب قال : قال رجل لمالك : ياابا عبد الله ! هل يرى المؤمنون ربهم يوم القيامة ؟ فقال مالك : لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الله الكفار بالحجاب ، قال تعالى : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) . وعن المزني قال سمعت ابن ابي هرم يقول : قال الشافعي : في كتاب الله (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) دلالة على ان اولياءه يرونه على صفته .

وعن حنبل بن اسحق قال : سمعت اباعبد الله — يعني احمد بن حنبل — يقول : ادركت الناس وما ينكرون من هذه الأحاديث شيئاً — احاديث الرؤية — وكانوا يحدثون بها على الجملة ، يمرونها على حالها غير منكرين لذلك ولا مرتابين ، قال ابو عبد الله (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) : فلا يكون حجاب إلا لرؤية ، فأخبر الله ان من شاء الله ومن اراد فانه يراه ؛ والكفار لا يرونه . وقال : قال الله (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) .

والأحاديث التي تروى في النظر الى الله حديث جرير بن عبد الله وغيره « تنظرون الى ربكم » احاديث صحاح ، وقال (للذين أحسنو الحسنى وزيادة) النظر الى الله . قال ابو عبد الله : احاديث الرؤية . نؤمن بها ونعلم انها حق ونؤمن بأننا نرى ربنا يوم القيامة لا نشك فيه ولا نرتاب .

قال : وسمعت أبا عبد الله يقول : من زعم ان الله لا يرى في الآخرة فقد

كفر وكذب بالقرآن ورد على الله تعالى امره ، يستتاب فان تاب وإلا قتل . قال حنبل : قلت لأبي عبد الله فى احاديث الرؤية فقال : صحاح ، هذه نؤمن بهـا ونقر بها ، وكل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم باسناد جيد اقررنا به .

قال أبو عبد الله : اذا لم نقر بما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ودفعناه رددنا على الله أمره ، قال الله : (وما اتاكم الرسـول فخـذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) .

وكذلك قال ابو عبد الله الماجشون ــ وهو من اقران مالك ــ فى كلام له : فورب السماء والأرض ليجعـل الله رؤيته يوم القيامة للمخلصين ثوابا ، فتنضر بها وجوههم دون المجرمين ، وتفلج بها حجتهم على الجاحدين : جهم وشيعته ، وهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ، لا يرونه كما زعموا أنه لا يرى ، ولا يكلمهم ، ولا ينظر إليهم ، ولهم عذاب أليم ؛ كيف لم يعتبروا ؟! يقول الله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ، افيظن ان الله يقصيهم ويعنتهم ويعذبهم بأمر يزعم الفاسق انه واولياؤه فيه سواء .

ومثل هذا الـكلام كثير فى كلام غير واحد من السلف ، مثل وكيـع ابن الجراح وغيره .

وقال القاضي ابو يعلى وغيره : كانت الأمة فى رؤية الله بالأبصار على « قولين » منهم المحيـل للرؤية عليه ، وهم المعتزلة ، والنجارية ، وغيرهم من الموافقين لهم على ذلك . و « الفريق الآخر » اهـل الحق والسلف من هذه

الأمة متفقون على ان المؤمنين يرون الله فى المعاد ، وان الكافرين لا يرونه ، فثبت بهذا اجماع الأمة - ممن يقول بجواز الرؤية وممن ينكرها - على منع رؤية الكافرين لله ، وكل قول حادث بعد الأجماع فهو باطل مردود .

وقال هو وغيره ايضاً . الأخبار الواردة في «رؤية المؤمنين لله» انما هي على طريق البشارة ، فلو شاركهم الكفار فى ذلك بطلت البشارة ، ولا خلاف بين القائلين بالرؤية فى أن رؤيته من أعظم كرامات اهل الجنة .

قال : وقول من قال : إنما يُرِى نفسه عقوبة لهم وتحسيراً على فوات دوام رؤيته ؛ ومنعهم من ذلك - بعد علمهم بما فيها من الكرامة والسرور - يوجب أن يدخل الجنة الكفار ، ويريهم ما فيها من الحور والولدان ، ويطعمهم من ثمارها ويسقيهم من شرابها ، ثم يمنعهم من ذلك ليعرفهم قدر ما منعوا منه ، ويكثر تحسرهم وتلهفهم على منع ذلك بعد العلم بفضيلته .

و « العمدة » قوله سبحانه : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ، فانه يعم حجبهم عن ربهم فى جميع ذلك اليوم ، وذلك اليوم يوم (يقوم الناس لرب العالمين) وهو يوم القيامة ، فلو قيل : إنه يحجبهم فى حال دون حال لكان تخصيصاً للفظ بغير موجب ، ولكان فيه تسوية بينهم وبين المؤمنين ؛ فان « الرؤية » لا تكون دائمة للمؤمنين ، والكلام خرج مخرج بيان عقوبتهم بالحجب وجزائهم به؛ فلا يجوز ان يساويهم المؤمنون فى عقاب ولا جزاء سواه ؛ فعلم ان الكافر محجوب على الاطلاق بخلاف المؤمن ، واذا كانوا فى عرصة

القيامة محجوبين فمعلوم أنهم فى النار أعظم حجبا ، وقد قال سبحانه وتعالى : (ومن كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى واضل سبيلا) ، وقال : (ونحشره يوم القيامة أعمى) وإطلاق وصفهم بالعمى ينافي « الرؤية » التى هي افضل أنواع الرؤية .

فبالجملة فليس مقصودي بهذه الرسالة الكلام المستوفى لهذه المسألة فان العلم كثير ، وانما الغرض بيان أن هذه « المسألة » ليست من المهمات التى ينبغي كثرة الكلام فيها ، وإيقاع ذلك الى العامة والخاصة حتى يبقى شعاراً ، ويوجب تفريق القلوب ، وتشتت الأهواء .

وليست هذه « المسألة » فيما علمت مما يوجب المهاجرة ، والمقاطعة : فان الذين تكلموا فيها قبلنا عامتهم اهل سنة واتباع ، وقد اختلف فيها من لم يتهاجروا ويتقاطعوا ، كما اختلف الصحابة رضي الله عنهم — والناس بعدهم — فى رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه فى الدنيا ، وقالوا فيها كلمات غليظة ، كقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها : من زعم ان محمداً رأى ربه فقد اعظم على الله الفرية . ومع هذا فما اوجب هذا النزاع تهاجرا ولا تقاطعاً .

وكذلك ناظر الامام احمد اقواماً من اهل السنة فى « مسألة الشهادة للعشرة بالجنة » حتى آلت المناظرة إلى ارتفاع الأصوات ، وكان احمد وغيره يرون الشهادة ، ولم يهجروا من امتنع من الشهادة ؛ الى مسائل نظير هذه كثيرة .

والمختلفون فى هذه « المسألة » اعذر من غيرهم ، اما « الجمهور » فعذرهم

ظاهر كما دل عليه القرآن ، وما نقل عن السلف ؛ وان عامة الأحاديث الواردة فى « الرؤية » لم تنص إلا على رؤية المؤمنين ، وأنه لم يبلغهم نص صريح برؤية الكافر ، ووجدوا الرؤية المطلقة قد صارت دالة على غاية الكرامة ونهاية النعيم .

واما المثبتون عموماً وتفصيلاً فقد ذكرت عددهم ، وهم يقولون : قوله : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) هذا الحجب بعد المحاسبة ؛ فانه قد يقال : حجبت فلانا عني وان كان قد تقدم الحجب نوع رؤية ؛ وهذا حجب عام متصل ، وبهذا الحجب يحصل الفرق بينهم وبين المؤمنين ؛ فانه سبحانه وتعالى يتجلى للمؤمنين فى عرصات القيامة بعد ان يحجب الكفار كما دلت عليه الأحاديث المتقدمة ، ثم يتجلى لهم في الجنة عموماً وخصوصاً دائماً ابداً سرمداً .

ويقولون : إن كلام السلف مطابق لما فى القرآن ، ثم إن هذا النوع من «الرؤية» الذي هو عام للخلائق قد يكون نوعاً ضعيفاً ليس من جنس « الرؤية » التى يختص بها المؤمنون ؛ فان « الرؤية » انواع متباينة تبايناً عظيماً لا يكاد ينضبط طرفاها .

وهنا آداب تجب مراعاتها :ــ

منها : ان من سكت عن الكلام فى هذه المسألة ولم يدع الي شيء فانه لا يحل هجره ، وان كان يعتقد احد الطرفين ؛ فان البدع التى هي اعظم منها لا يهجر فيها إلا الداعية ؛ دون الساكت ، فهذه اولى .

ومن ذلك : انه لا ينبغى لاهل العـلم ان يجعلوا هذه المســألة محنة وشعاراً يفضــلون بها بين اخوانهم واضــدادهم ؛ فان مثل هذا مما يكرهه الله ورسوله .

وكذلك لا يفاتحوا فيها عوام المسلمين الذين هم فى عافية وسلام عن الفتن ولـكن اذا سئل الرجل عنها او رأى من هو اهل لتعريفه ذلك القى اليه مما عنده من العـلم ما يرجو النفع به ؛ بخلاف الايمان بأن المؤمنين يرون ربهم فى الآخرة فان الايمان بذلك فرض واجب ؛ لمـا قد تواتر فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته وسلف الأمة .

ومن ذلك : انه ليس لاحد ان يطلق القول بأن الـكفار يرون ربهم من غير تقييد ،لوجهين :

(احدهما) : ان « الرؤية المطلقة » قد صار يفهم منها الـكرامة والثواب ، ففي إطلاق ذلك ايهام وايحاش ، وليس لاحد ان يطلق لفظاً يوهم خلاف الحق إلا ان يكون مأثوراً عن السلف وهذا اللفظ ليس مأثوراً .

(الثانى) : أن الحـكم اذا كان عاماً في تخصيص بعضه باللفظ خروج عن القول الجميل فانه يمنع من التخصيص ؛ فان الله خالق كل شيء ومريد لـكل حادث ومع هذا يمنع الانسان ان يخص ما يستقذر من المخلوقات وما يستقبحه الشرع من الحوادث ، بأن يقول على الانفراد : يا خالق الـكلاب ، ويا مريداً للزنا ، ونحو ذلك . بخلاف مالو قال : يا خالق كل شيء ، ويا من كل شيء يجري بمشيئته ،

فكذلك هنا لو قال : ما من احد الا سيخلو به ربه وليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان ، او قال : ان الناس كلهم يحشرون الى الله فينظر اليهم وينظرون اليه ، كان هذا اللفظ مخالفاً في الايهام للفظ الاول .

فلا يخرجن احد عن الالفاظ المأثورة ، وان كان قد يقع تنازع فى بعض معناها فان هذا الامر لا بد منه ، فالامر كما قد اخبر به نبينا صلى الله عليه وسلم والخير كل الخير فى اتباع السلف الصالح والاستكثار من معرفة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتفقه فيه ، والاعتصام بحبل الله وملازمة ما يدعو الى الجماعة والالفة ، ومجانبة ما يدعو الى الخلاف والفرقة ؛ الا ان يكون امراً بيناً قد امر الله ورسوله فيه بأمر من المجانبة فعلى الرأس والعين . .

واما إذا اشتبه الأمر هل هذا القول او الفعل مما يعاقب صاحبه عليه او ما لا يعاقب ؟ فالواجب ترك العقوبة ؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم « ادرءوا الحدود بالشبهات ، فانك إن تخطيء فى العفو خير من ان تخطيء فى العقوبة » رواه ابو داود ، ولا سيما إذا آل الأمر إلى شر طويل ، وافتراق اهل السنة والجماعة ؛ فان الفساد الناشيء فى هذه الفرقة أضعاف الشر الناشيء من خطأ نفر قليل فى مسألة فرعية .

وإذا اشتبه على الانسان امر فاليدع بما رواه مسلم فى صحيحه ــ عن عائشة رضي الله عنها ، قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام إلى الصلاة يقول : «اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم

الغيب والشهادة ، انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ، اهدني لما اختلف فيه من الحق باذنك إنك تهدي من تشاء الى صراط مستقيم » .

وبعد هذا : فاسأل الله العظيم رب العرش العظيم ان يوفقنا وإياكم لما يحبه ويرضاه من القول والعمل ، ويرزقنا اتباع هدى نبيه صلى الله عليه وسلم باطناً وظاهراً ، ويجمع على الهدى شملنا ، ويقرن بالتوفيق امرنا ويجعل قلوبنا على قلب خيـارنا ، ويعصمنا من الشيطان ويعيـذنا من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا .

وقد كتبت هذا الكتاب وتحريت فيه الرشد ، وما اريد إلا الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله ، ومع هذا فلم احط علماً بحقيقـة ما بينكم ولا بكيفية أموركم ، وانما كتبت على حسب ما فهمت من كلام من حـدثني ، والمقصود الأكبر انما هو اصلاح ذات بينكم وتأليف قلوبكم .

واما استيعاب القول فى « هذه المسألة » وغيرها و بيان حقيقة الأمر فيها ، فربما اقول او اكتب فى وقت آخر ان رأيت الحاجة ماسة اليه ، فاني فى هذا الوقت رايت الحاجة الى انتظام امركم اوكد .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

قَالَ الشَّيخ شمس الدين بن القيّم
سَمِعتُ شيخ الإسلام « أَحمد بن تيمية »

يقول فى قوله صلى الله عليه وسلم « نور انى اراه » : معناه كان ثَمّ نور ، وحال دون رؤيته نور فانى اراه ؟ قال : ويدل عليه : ان فى بعض « الفاظ الصحيح » هل رايت ربك ؟ فقال : « رايت نوراً » .

وقد اعظل امر هذا الحديث على كثير من الناس ، حتى صحفه بعضهم فقال: «نوراً إني اراه» على انها ياء النسب ؛ والكلمة كلمة واحدة . وهذا خطأ لفظا ومعنى ، وانما اوجب لهم هذا الاشكال والخطأ انهم لما اعتقدوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى ربه ، وكان قوله : « أنى اراه؟ » كالانكار للرؤية ، حاروا فى « الحديث » ورده بعضهم باضطراب لفظه ، وكل هذا عدول عن موجب الدليل .

وقد حكى «عثمان بن سعيد الدارمي» فى (كتاب الرد له) اجماع الصحابة ، على انه صلى الله عليه وسلم لم ير ربه ليلة المعراج ، وبعضهم استثنى ابن عباس من ذلك . وشيخنا يقول : ليس ذلك بخلاف فى الحقيقة ، فان ابن عباس لم يقل

رآه بعيني راسه ، وعليه اعتمد احمد فى احدى الروايتين ، حيث قال : انه رآه ؛ ولم يقل بعيني راسه .

ولفظ احمد كلفظ ابن عباس .

ويدل على صحة ما قال شيخنا فى معنى حديث ابى ذر : قوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الآخر « حجابه النور » فهذا النور هو — والله اعلم — النور المذكور فى حديث ابى ذر . «رايت نوراً» .

قال الشيخ رحمه الله:

فصـــل

واما «الرؤية» فالذي ثبت في الصحيح عن ابن عباس انه قال: «راى محمد ربه بفؤاده مرتين» وعائشة انكرت الرؤية. فمن الناس من جمع بينهما فقال: عائشة انكرت رؤية العين، وابن عباس اثبت رؤية الفؤاد.

والألفاظ الثابتة عن (ابن عباس) هي مطلقة، او مقيدة بالفؤاد، تارة يقول: راى محمد ربه، وتارة يقول رآه محمد؛ ولم يثبت عن ابن عباس لفظ صريح بأنه رآه بعينه.

وكذلك «الامام احمد» تارة يطلق الرؤية، وتارة يقول: رآه بفؤاده؛ ولم يقل احد انه سمع احمد يقول رآه بعينه؛ لكن طائفة من اصحابه سمعوا بعض كلامه المطلق، ففهموا منه رؤية العين؛ كما سمع بعض الناس مطلق كلام ابن عباس ففهم منه رؤية العين.

وليس في الأدلة ما يقتضي انه رآه بعينه، ولا ثبت ذلك عن احد من

الصحابة ، ولا فى الكتاب والسنة ما يدل على ذلك ؛ بل النصوص الصحيحة على نفيه أدل ؛ كما فى صحيح مسلم عن ابى ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك ؟ فقال : « نور . أنى اراه » .

وقد قال تعالي : (سبحان الذي اسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا) ، ولو كان قد اراه نفسه بعينه لكان ذكر ذلك اولى .

وكذلك قوله : (افتمارونه على ما يرى) . (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) ولو كان رآه بعينه لكان ذكر ذلك اولى .

وفى الصحيحين عن ابن عباس فى قوله : (وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن) ، قال هي رؤيا عين اريها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به ، وهذه « رؤيا الآيات » لأنه اخبر الناس بما رآه بعينه ليلة المعراج ، فكان ذلك فتنة لهم ، حيث صدقه قوم وكذبه قوم ، ولم يخبرهم بأنه رأى ربه بعينه وليس فى شيء من أحاديث المعراج الثابتة ذكر ذلك ، ولو كان قد وقع ذلك لذكره كما ذكر ما دونه .

وقد ثبت بالنصوص الصحيحة واتفاق سلف الأمة انه لا يرى الله احد فى الدنيا بعينه ، إلا ما نازع فيه بعضهم من رؤية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، واتفقوا على ان المؤمنين يرون الله يوم القيامة عياناً ، كما يرون الشمس والقمر .

واللعنة تجوز «مطلقاً» لمن لعنه الله ورسوله ؛ واما لعنة « المعين » فان علم انه مات كافراً جازت لعنته .

واما الفاسق المعين فلا تنبغي لعنته ؛ لنهي النبي صلى الله عليه وسلم : ان يلعن «عبد الله بن حمار» الذي كان يشرب الخمر ؛ مع انه قد لعن شارب الخمر عموما ، مع ان في لعنة المعين — إذا كان فاسقاً او داعياً الى بدعة — نزاع ، وهذه «المسألة» قد بسط الكلام عليها .

سُئِلَ:

عن أقوام يدعون انهم يرون الله بأبصارهم فى الدنيا؛ وانهم يحصل لهم بغير سؤال ما حصل لموسى بالسؤال.

فأجابَ:

اجمع «سلف الأمة وأئمتها» على ان المؤمنين يرون الله بأبصارهم فى الآخرة واجمعوا على أنهم لا يرونه فى الدنيا بأبصارهم، ولم يتنازعوا الا في النبى صلى الله عليه وسلم.

وثبت عنه فى الصحيح انه قال: «واعلموا ان احداً منكم لن يرى ربه حتى يموت».

ومن قال من الناس: ان الأولياء او غيرهم يرى الله بعينه فى الدنيا فهو مبتدع ضال، مخالف للكتاب والسنة، واجماع سلف الأمة؛ لا سيما إذا ادعوا انهم افضل من موسى، فان هؤلاء يستتابون؛ فان تابوا والا قتلوا. والله اعلم.

سُئِلَ الشيخ الإمام العلامة

شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية

رضي الله عنه :

ما تقول السادة العلماء أئمة الدين — رضي الله عنهم اجمعين — : فى الحديث الذي ذكره البخاري مستشهداً به فى صحيحه ؟ وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « ان الله عز وجل ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : انا الملك انا الديان » ، وفي قوله عليه السلام : « يقول الله عز وجل : يا آدم ! قم فابعث بعث النار » ، «فينادي بصوت ! إن الله يأمرك ان تبعث بعث النار » الحديث المشهور ... فان بعض الناس قال : لا يثبت لله صفة بحديث واحد . فما الجواب عن هذه المسألة من الكتاب والسنة ، والآثار ، والنظر ، والأمثال ، والنظائر وابسطوا القول فى ذلك ، افتونا مأجورين ؟؟

فأجاب :

الحمد لله رب العالمين . اصل « هذا الباب » ان لا يتكلم الانسان إلا بعلم ؛ فان هذا وان كان مأموراً به مطلقاً فهو فى هذا الباب اوجب ، قال الله تعالى : (قل :

إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم والبغي بغير الحق ، وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وان تقولوا على الله ما لاتعلمون) ، وقال تعالى : (انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقال تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) ، وقال تعالى : (يا اهل الكتاب لاتغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق) ، وقال تعالى : (الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب الا يقولوا على الله الا الحق) .

وكما ان الانسان لا يجوز له ان يثبت شيئاً الا بعلم ، فلا يجوز له ان ينفي شيئاً الا بعلم ؛ ولهذا كان النافي عليه الدليل ؛ كما ان المثبت عليه الدليل .

ومما يجب ان يعرف ان « ادلة الحق لا تتناقض » فلا يجوز اذا اخبر الله بشيء ـ سواء كان الخبر اثباتاً اونفياً ـ ان يكون فى اخباره ما يناقض ذلك الخبر الأول ، ولا يكون فيما يعقل بدون الخبر ما يناقض ذلك الخبر المعقول ؛ فالأدلة المقتضية للعلم لا يجوز ان تتناقض ، سواء كان الدليلان سمعيين او عقليين ، او كان احدهما سمعياً والآخر عقلياً ، ولكن التناقض قد يكون فيما يظنه بعض الناس دليلاً وليس بدليل ، كمن يسمع خبراً فيظنه صحيحاً ولا يكون كذلك ، او يفهم منه ما لا يدل عليه ، او تقوم عنده شبهة يظنها دليلاً عقلياً ، وتكون باطلة التبس عليه فيها الحق بالباطل ، فيكذب بها ما اخبر الله به ورسوله ، وهذا من اسباب ضلال من ضل من مكذبي الرسل ، اما مطلقاً كالذين كذبوا جميع الرسل : كقوم نوح وعاد وثمود ونحوهم ، وإما من آمن ببعض وكفر

بعض كمن آمن من اهل الكتاب ببعض الرسل دون بعض ، ومن آمن من الفلاسفة ببعض ما جاءت به الرسل دون بعض ، ومن اهل البدع من اهل الملل المسلمين واليهود والنصارى من اتوا من هذا الوجه ؛ فانه قامت عندهم شبهات ظنوا انها تنفي ما اخبرت به الرسل من اسماء الله تعالى وصفاته ، وظنوا ان الواجب حينئذ تقديم ما رأوه على النصوص ؛ لشبهات قد بسط الكلام عليها فى غير هذا الموضع ، وبين ضلال من ضل من الجهمية المتفلسفة والمعتزلة ومن وافقهم من بعض ضلالهم .

وجماع القول فى اثبات الصفات هو القول بما كان عليه سلف الامة وأئمتها وهو ان يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ، ويصان ذلك عن التحريف والتمثيل والتكييف والتعطيل ؛ فان الله ليس كمثله شيء لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى افعاله ، فمن نفى صفاته كان معطلاً . ومن مثل صفاته بصفات مخلوقاته كان ممثلاً ، والواجب اثبات الصفات ونفي مماثلتها لصفات المخلوقات . اثباتا بلا تشبيه وتنزيها بلا تعطيل ، كما قال تعالى (ليس كمثله شيء) فهذا رد على الممثلة ، (وهو السميع البصير) رد على المعطلة ، فالممثل يعبد صنما والمعطل يعبد عدماً .

و « طريقة الرسل » ــ صلوات الله عليهم ــ اثبات صفات الكمال لله على وجه التفصيل . وتنزيهه بالقول المطلق عن التمثيل ، فطريقتهم « اثبات مفصل » و « نفي مجمل » ، واما الملاحدة من المتفلسفة ، والقرامطة ، والجهمية ، ونحوهم : فبالعكس ؛ نفي مفصل ، واثبات مجمل .

فالله تعالى اخبر فى كتابه (انه بكل شيء عليم) و (على كل شيء قدير) ، وانه (غفور رحيم) (عزيز حكيم) (سميع بصير) (خلق السموات والارض وما بينهما فى ستة ايام ثم استوى على العرش) وانه يحب المتقين ، ويرضى عن المؤمنين ، ويغضب على الكافرين ، وانه فعال لما يريد ، وانه كلم موسى تكليما وناداه من جانب الطور الايمن وقربه نجيا ، وانه ينادي عباده فيقول : (اين شركائي الذين كنتم تزعمون ؟) وامثال ذلك ، وقال تعالى : (ليس كمثله شيء) (هل تعلم له سميا) (ولم يكن له كفواً احد) .

فبين بذلك ان الله لا مثل له ولا سمي ولا كفو ، فلا يجوز ان يكون شيء من صفاته مماثلاً لشيء من صفات المخلوقات ، ولا ان يكون المخلوق مكافئاً ولا مسامياً له فى شيء من صفاته سبحانه وتعالى .

واما « الملاحدة » فقلبوا الأمر ، واخذوا يشبهونه بالمعدومات والممتنعات والمتناقضات ، فغلاتهم يقولون : لاحي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا سميع ولا اصم ، ولا متكلم ولا اخرس ، بل قد يقولون ، لا موجود ولا معدوم ، ولا هو شيء ولا ليس بشيء . وآخرون يقولون : لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين للعالم ولا حال فيه وامثال هذه العبارات التى ينفون بها الأمور المتقابلة التى لا يمكن انتفاؤها معاً ، كما يقول محققوا هؤلاء : انه وجود مطلق .

ثم منهم من يقول : هو وجود مطلق ، اما بشرط الاطلاق ــ كما يقوله «ابن

سينا» واتباعه ــ مع انهم قد قرروا فى «المنطق» ما هو معلوم لكل العقلاء :ان المطلق بشرط الاطلاق لا يكون موجوداً فى الأعيان ؛ بل فى الأذهان ، وكان حقيقة قولهم : ان الموجود الواجب ليس موجوداً فى الخارج ، مع انهم مقرون بما لم يتنازع فيه العقلاء من ان الوجود لا بد فيه من موجود واجب الوجود بنفسه .

ومنهم من يقول : هو مطلق لا بشرط ــ كما يقوله القونوي وامثاله ــ فهؤلاء يجعلونه « الوجود » الذي يصدق على الواجب والممكن ، والواحد والكثير ، والذهنى والخارجي ، والقديم والمحدث ؛ فيكون : إما صفة للمخلوقات ، وإما جزءا منها وإما عينها .

واولئك يجعلونه «الوجود» المجرد الذي لا يتقيد بقيد ؛ فلزمهم ان لا يكون واجباً ولا ممكنا ، ولا عالماً ولا جاهلاً ، ولا قادراً ولا عاجزا ؛ وهم يقولون مع ذلك انه عاقل ومعقول وعاشق ومعشوق ؛ فيتناقضون فى ضلالهم ، ويجعلون الواحد اثنين ، والاثنين واحداً ؛ كما انهم يريدون ان يثبتوا وجوداً مجرداً عن كل نعت، مطلقاً عن كل قيد ، وهم ــ مع ذلك ــ يخصونه بما لا يكون لسائر الموجودات ، ولهذا يقول بعضهم : إن العالم والعلم واحد ، وانه نفس العلم ، فيجعلون العالم بنفسه هو العالم بغيره ، والموصوف هو الصفة ؛ ويتناقضون اشد من تناقض النصارى فى « تثليثهم » « واتحادهم »اللذين افسدوا بهما الايمان بالتوحيد والرسالة .

وكلام ابن سبعين وابن رشد الحفيد، وابن التومرت، وابن عربى الطائى؛ وامثالهم من الجهمية ــ نفاة الصفات : يدور على هذا الأصل، كما قد بسط فى موضعه ــ ويوجد ما يقارب هذا الاتحاد فى كلام كثير من اهل الكلام والتصوف الذين دخل عليهم بعض شعب الاتحاد ولم يعلموا ما فيها من الفساد.

والقول فى «مسألة كلام الله تعالى» واضطراب الناس فيها مبنى على (هذا الأصل) فانها من «مسائل الصفات» وفيها من التفريع ما امتازت به على سائر مسائل الصفات، وقد اضطرب الناس فيها اضطرابا كثيراً، قد بيناه فى غير هذا الموضع؛ وبينا ان «سلف الأمة وأئمتها» كانوا على الايمان الذي بعث الله به نبيه صلى الله عليه وسلم : يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل. ويقولون : ان القرآن كلام الله تعالى. ويصفون الله بما وصف به نفسه من التكليم والمناجاة والمناداة، وماجاءت به السنن والآثار موافقة لكتاب الله تعالى.

فلم يكن فى الصحابة، والتابعين لهم باحسان إلى يوم الدين، وسائر ائمة المسلمين : من قال : ان كلام الله مخلوق خلقه فى غيره ولم يقم به كلام، كما قالته «الجهمية» من المعتزلة وغيرهم، بل لما اظهروا هذه البدعة اشتد نكير السلف والأئمة لها؛ وعرفوا أن حقيقتها ان الله لا يتكلم ولا يأمر ولا ينهي!! إذ كان الكلام وسائر الصفات انما يعود حكمها الى من قامت به.

فلو خلق كلاماً فى الشجرة (انني انا الله لا اله الا أنا) لـكان ذلك كلاماً للشجرة ، وكانت هي القائلة : (انى انا الله لا اله إلا انا فاعبدني) بمنزلة الـكلام الذي تنطق به الجلود حين قال لها اصحابها : (لم شهدتم علينا ؟ قالوا : انطقنا الله الذي انطق كل شيء) ، وكذلك قال تعالى : (وسخرنا مع داود الجبـال يسبحن) : فلو كان تـكلمه بمعنى انه خلق كلاماً فى غيره لـكان كل كلام فى الوجود كلامه ، لأنه خالقه ، وكذلك صرح بذلك « الحلوليـة » من الجهمية كما يذكر عن ابن عربي صاحب « الفصوص » و «الفتوحات » :

وكل كلام فى الوجود كلامه سواء علينـا نثره ونظامه

وقد عـلم ان الله اذا خلق فى بعض الأعيان علماً ، أو قدرة ، او حركة ، او ارادة : كان ذلك المحل هو العالم ، القادر المتحرك المريد : فلو لم يكن كلامه الا ما يخلقه فى غيره لـكان الغير هو المتـكلم به ، وهذا مبسوط فى موضعه .

و « شبهة نفاة الـكلام المشهورة » انهم اعتقدوا ان « الـكلام » صفة من الصفات لا تـكون إلا بفعل من الافعـال القائمة بالمتـكلم ؛ فلو تـكلم الرب لقامت به الصفات والأفعال وزعموا ان ذلك ممتنـع . قالوا : لأنا انما استدللنا على حدوث العـالم بحدوث الأجسام ، واسـتدللنا على حدوثها بما قام بها من الأعراض التى هي الصفات والافعال ؛ فلو قام بالرب الصفات والافعـال للزم ان يكون محدثاً ، وبطل الدليل الذي استدللنا به على « حدوث العالم ، واثبات الصانع » .

فقال لهم اهل السنة والاثبات : دليلكم هذا دليل مبتدع فى الشرع لم يستدل به احد من سلف الأمة وأئمتها ، بل قد ذكر الاشعري فى « رسالته الى اهل الثغر » انه دليل محرم فى دين الرسل ، وانه لا يجوز بناء دين المسلمين عليه ؛ وذكر غيره : انه باطل فى العقل ؛ كما هو محرم فى الشرع ، وان ذم السلف والأئمة لاهل الكلام والجهمية وأهل الخوض فى الاعراض والاجسام اعظمُ ما قصدوا به ذمّ مثل هذا الدليل ؛ كما قد بسط الكلام على ذلك فى موضعه .

ولما ظهرت « مقالة الجهمية » جاء بعد ذلك « ابو محمد عبد الله بن سعيد ابن كلاب » يوافق السلف والأئمة على اثبات « صفات الله تعالى ، وعلوه على خلقه » وبين ان « العلو على خلقه » يعلم بالعقل و « استواؤه على العرش » يعلم بالسمع ؛ وكذلك جاء بعده الحارث المحاسبي وابو العباس القلانسي وغيرهما من المتكلمين المنتسبين الى السنة والحديث .

ثم جاء « ابو الحسن الاشعري » فاتبع طريقة ابن كلاب وامثاله ، وذكر فى كتبه جمل مقالة اهل السنة والحديث ؛ وان ابن كلاب يوافقهم فى اكثرها ، وهؤلاء يسمون « الصفاتية » لانهم يثبتون صفات الله تعالى خلافاً للمعتزلة ؛ لكن « ابن كلاب وأتباعه » لم يثبتوا لله أفعالاً تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته ، بل ولا غير الافعال مما يتعلق بمشيئته وقدرته .

فكانت « المعتزلة » تقول : لا تحله الاعراض والحوادث . وهم لا يريدون « بالاعراض » الامراض والآفات فقط ؛ بل يريدون بذلك الصفات ؛ ولا يريدون

« بالحوادث » المخلوقات ، ولا الاحداث المحيلة للمحل ، ونحو ذلك ــ مما يريده الناس بلفظ الحوادث ــ بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الافعال وغيرها ، فلا يجوزون ان يقوم به خلق ، ولا استواء ، ولا إتيان ولا مجيء ، ولا تكليم ، ولا مناداة ، ولا مناجاة ولا غير ذلك مما وصف بأنه مريد له قادر عليه .

و « ابن كلاب » خالفهم فى قولهم : لا تقوم به الاعراض . وقال : تقوم به الصفات : ولكن لا تسمى اعراضاً ، ووافقهم على ما ارادوه بقولهم : لا تقوم به الحوادث من انه لا يقوم به امر من الامور المتعلقة بمشيئته .

فصار من حين فرق هذا التفريق المنتسبون الى السنة والجماعة ــ القائلون بأن القرآن غير مخلوق . وان الله يرى فى الآخرة ، وان الله فوق سموات على عرشه . بائن من خلقه ــ على « قولين » ذكرهما الحارث المحاسبي وغيره .

«طائفة» وافقت ابن كلاب كالقلانسي ، والاشعري وابى الحسن بن مهدي الطبري ، ومن اتبعهم ؛ فانه وافق هؤلاء كثير من اتباع الأئمة الاربعة وغيرهم : من اصحاب مالك . والشافعي ، واحمد بن حنبل ، وأبي حنيفة وغيرهم .

وكان « الحارث المحاسبي » يوافقه ثم قيل : انه رجع عن موافقته : فان احمد بن حنبل امر بهجر الحارث المحاسبي وغيره من اصحاب ابن كلاب لما أظهروا ذلك ، كما امر السرى السقطي الجنيد أن يتقى بعض كلام الحارث ، فذكروا ان الحارث ــ رحمه الله ــ تاب من ذلك ، وكان له من العلم والفضل

والزهد ، والـكلام فى الحقائق ما هو مشهور ، وحكى عنه ابو بكر الكلاباذي صاحب (مقالات الصوفية) : انه كان يقول : ان الله يتكلم بصوت ، وهذا يوافق قول من يقـول : انه رجع عن قول ابن كلاب . قال ابو بكر الـكلاباذي : وقالت طائفة من الصوفية : كلام الله حرف وصـوت وانه لا يعرف كلام إلا كذلك ، مع اقرارهم انه صفة لله فى ذاته ، وانه غير مخلوق ، قال : وهذا قول الحارث المحاسبي ومن المتأخرين ابن سالم .

وبقى هذا الأصل يدور بين الناس حتى وقع بين « ابي بكر بن خـزيمة » الملقب بامام الأئمة ، وبعض اصحابه بسبب ذلك ؛ فانه بلغه انهم وافقوا «ابن كلاب» فنهاهم وعابهم ، وطعن على « مذهب ابن كلاب » بمـا كان مشـهورا عند أئمة الحديث والسنة .

ومن ذلك الزمان تنازع المنتسبون الى السنة : من ان الله يتكلم بصـوت ؛ او لا يتكلم بصوت ؟ فان اتباع ابن كلاب نفوا ذلك ؛ قالوا : لأن المتكلم بصوت يستلزم قيام فعل بالمتكلم متعلق بارادته ؛ والله ــ عندهم ــ لا يجوز ان يقوم به امر يتعلق بمشيئته وقدرته : لا فعل ولاغير فعل ، فقالوا : ان الله لا يتـكلم بصوت ؛ وإنمـا كلامه معنى واحـد هو الأمر والنهي ، والخبر . ان عبر عنه بالعربية كان قرآناً ، وان عبر عنه بالعبرية كان توراة ، وان عبر عنه بالسريانية كان انجيلاً .

فقال جمهور العقلاء من اهل السنة وغير اهل السنة « هذا القول »معلوم

الفساد بضرورة العقل ؛ كما هو مخالف للكتاب والسنة ؛ فانا نعلم ان التوراة اذا عربت لم تكن هي القرآن بل معانيها ليست هي معاني القرآن ، ونعلم ان القرآن اذا ترجم بالعبرية لم يصر هو التوراة المنزلة على موسى ؛ ونعلم ان معنى آية الدين ليس هو معنى آية الكرسي ، ولا معنى (تبت يدا ابي لهب) هو معنى (قل هو الله احد).

قالوا : ومن جعل الأمر والنهي صفات للكلام ؛ لا انواع له ، فقوله معلوم الفساد بالضرورة ؛ وهذا من جنس قول القائلين بوحدة الوجود ؛ فان من جعل « الوجود واحداً بالعين » وهو الواجب ، والممكن : كان كلامه معلوم الفساد بالضرورة ؛ كمن جعل معاني الكلام معنى واحداً : هي الأمر ، والنهي والخبر : لكن « الكلام » ينقسم الى الانشاء والخبر ، و « الانشاء » ينقسم الى طلب الفعل ، وطلب الترك ، و « الخبر » ينقسم الى خبر عن النفي ، وخبر عن الاثبات ، كما ان « الموجود » ينقسم الى واجب وممكن ، و « الممكن » ينقسم الى حي قائم بنفسه وقائم بغيره ؛ و « القائم بغيره » ينقسم الى ما تشترط له الحياة وما لا تشترط له الحياة ، فلفظ « الواحد » ينقسم الى واحد بالنوع ؛ وواحد بالعين .

فقول القائل «الكلام معنى واحد» كقوله الوجود واحد ، فان أراد به انه نوع واحد : او جنس واحد ؛ أو صنف واحد ؛ ونحو ذلك ، لم يكن ذلك مثل ان يريد انه عين واحدة ، وذات واحدة ، وشخص واحد ؛ فان هذا مكابرة

للحس . والعقل والشرع . وأما « الاول » فمراده ان بين ذلك قدراً مشتركا ؛ كما ان « الموجودات » تشترك فى مسمى الوجود ، و « أنواع الكلام » تشترك فى مسمى الكلام . وقد بسط هذا كله فى غير هذا الموضع .

ثم ان « طائفة اخرى » لما عرفت فساد قول ابن كلاب فى مسألة الكلام ووافقته على اصله في ان الله لايقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، وكان من قولها : أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولم يكن عندها الا قديم لا يتعلق بمشيئته الله وقدرته ، او مخلوق منفصل عنه ، لزمها ان تقول : ان الله يتكلم بصوت أو اصوات قديمة ازلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته ، وانه لم يزل ولا يزال متصفاً بتلك الاصوات القديمة الازلية اللازمة لذاته . وهذا القول يذكر عن « أبي الحسن ابن سالم » شيخ ابي طالب المكي ــ ان صح عنه ــ . لكنه قول كثير من اصحاب ابن سالم ، ومن وافقهم من اصحاب مالك والشافعي واحمد وغيرهم .

وقالت « الكرامية » . وطائفة كثيرة : من المرجئة والشيعة وغيرهم : ان الله يتكلم بأصوات تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته ، وانه تقوم به الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته ؛ لكن ذلك حادث بعد ان لم يكن ؛ وان الله فى الازل لم يكن متكلما الا بمعنى القدرة على الكلام ، وانه يصير موصوفاً بما يحدث بقدرته وبمشيئته بعد ان لم يكن كذلك : وهؤلاء رأوا انهم يوافقون الجماعة في ان لله أفعالاً تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته ، ويقوم به غير ذلك من « الارادات » و « الكلام » الذي يتعلق بمشيئته وقدرته .

لـكن قالوا : لا يجوز ان تتعاقب عليه الحوادث ؛ فان ما تعـاقبت عليه الحوادث فهو محدث ، ووافقوا المعتزلة فى الاستدلال بذلك على حدوث العـالم . فـكما ان ابن كلاب فرق بين الأعراض والحوادث : فرق هؤلاء فى الحوادث بين تجددها ، وبين لزومها ، فقالوا بنفي لزومها له دون نفي حدوثها ، كما قالوا فى المخلوقات المنفصلة : إنها تحدث بعد ان لم تـكن بمشيئته وقدرته .

والفلاسفة الدهرية يطالبون هؤلاء كلهم بسبب حدوث الحوادث بعد أن لم تـكن ، وان ذلك يستلزم الترجيح بلا مرجح ، والحوادث بلا سبب حادث ، قالوا : وهو ممتنع فى صريح العقل ، وهذا اعظم شبههم فى « قدم العـالم » وهي (المعضلة الزباء ، والداهية الدهيا) وقد ضاق هؤلاء عن جوابهم ، حتى خرجوا الى الالتزام ، وقد بسطنا الـكلام على ذلك فى غير هذا الموضع .

وبينا « الأجوبة القاطعة » عن كلام الفلاسفة على طريقة السلف والأئمة ، وانه من قال بموجب نصوص القرآن والسنة امكنه ان ينـاظر الفلاسفة مناظرة عقلية يقطعهم بهـا ، ويتبين له ان العقل الصريح مطابق للسمع الصحيح .

وبينا أيضاً كيف تجيبهم « كل طائفة من طوائف اهل القبلة » لأنهم اقرب الى الحق من الفلاسفة فيمكنهم ان يجيبوهم بالالزام جوابا لا محيص للفلاسفة عنه ويمكنهم ان يقولوا للفلاسفة : قولـكم أظهر فساداً فى الشرع والعقل من قول كل طائفة من طوائف المسلمين . فتقول لهم كل طائفة من طوائف المسلمين :

اذا لم يمكننا ان نجيبكم بجواب قاطع يحل شبهتكم غير الجواب الالزامي الا بموافقتكم فيما يخالف الشرع والعقل ، او موافقة اخواننا المسلمين فيما لا يخاف الشرع - ويمكن ايضاً ان لا يخالف العقل - كان هـذا ؛ اولى فان الفلاسفة طمعت فى طوائف اهل القبلة بما ابتدعه كل فريق فاخذت بدعة اصحابها واحتجت بها عليهم ، فأمكن صاحب ذلك القول المبتدع ان يقول : رجوعى عن هذا القول المبتدع مع موافقتى لما دل عليه الكتاب والسنة ، واقوال سلف الأمة : احب الي من ان اوافق الفلاسفة على قول اعلم انه كفر فى الشرع ، مع ان العقل ايضاً يبين فساده .

« واما السلف والأئمة » فلم ينقل عن احد منهم انه قال بقول من قال : ان القرآن مخلوق ، ولا بقول من قال : انه معنى واحد قائم بالذات هو الامر ، والنهى والخبر ؛ وهو مدلول التوراة ، والانجيل ، والقرآن ، وغير ذلك من العبارات . ولا بقول من قال : إنه اصوات قديمة ازلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته. ولا بقول من قال : ان الله كان لا يتكلم حتى احدث لنفسه كلاماً صار به متكلماً .

واما القول : بان اصوات العباد بالقرآن او الفاظهم قديمة ازلية : فهـذا ايضاً من « البدع المحدثة » التى هي اظهر فساداً من غيرها ، والسلف والأئمة من ابعد الناس عن هذا القول . والعقل الصريح يعلم ان من جعل اصوات العباد قديمة ازلية كان قوله معلوم الفساد بالضرورة .

ولكن اصل هذا تنازعهم فى « مسألة اللفظ » . والنصوص عن الامام احمد ونحوه من العلماء ان من قال : ان اللفظ بالقرآن والتلاوة مخلوقة فهو جهمى ، ومن قال : إنه غير مخلوق فهو مبتدع : لان « اللفظ والتلاوة » يراد به الملفوظ المتلو . وذلك هو كلام الله ، فمن جعل كلام الله الذى انزله على نبيه مخلوقا فهو جهمى . ويراد بذلك « المصدر وصفات العباد » فمن جعل « افعال العباد واصواتهم غير مخلوقة » فهو مبتدع ضال .

وهكذا ذكره الاشعرى في كتاب « المقالات » عن اهل السنة والحديث قال : ويقولون : ان القرآن كلام غير مخلوق . والكلام فى الوقف . واللفظ بدعة . من قال : باللفظ ، او الوقف : فهو مبتدع . وعندهم لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال : غير مخلوق . وليس فى الأئمة والسلف من قال : ان الله لا يتكلم بصوت ، بل قد ثبت عن غير واحد من السلف والأئمة : ان الله يتكلم بصوت ، وجاء ذلك فى آثار مشهورة عن السلف والأئمة ، وكان السلف والأئمة يذكرون الآثار التى فيها ذكر تكلم الله بالصوت ، ولا ينكرها منهم احد . حتى قال عبد الله بن احمد : قلت لأبي : ان قوماً يقولون: ان الله لا يتكلم بصوت ، فقال : يابنى هؤلاء جهمية . إنما يدورون على التعطيل . ثم ذكر بعض الآثار المروية فى ذلك .

وكلام « البخاري » فى « كتاب خلق الأفعال » صريح فى ان الله يتكلم بصوت . وفرق بين صوت الله واصوات العباد . وذكر في ذلك عدة احاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك ترجم في كتاب الصحيح (باب في قوله تعالى:

(حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق وهو العلى الكبير)
وذكر ما دل على ان الله يتكلم بصوت وهو القدر .

وكما انه المعروف عند «اهل السنة والحديث» فهو قول جماهير فرق الأمة؛ فان جماهير «الطوائف» يقولون : إن الله يتكلم بصوت مع نزاعهم فى ان كلامه هل هو مخلوق ، او قائم بنفسه ؟ قديم او حادث ؟ او ما زال يتكلم إذاشاء؟ فان هذا قول المعتزلة ، والكرامية ، والشيعة وأكثر المرجئة ، والسالمية ، وغير هؤلاء : من الحنفية والمالكية ، والشافعية والحنبلية ، والصوفية .

وليس من طوائف المسلمين من انكر ان الله يتكلم بصوت إلا ابن كلاب ومن اتبعه كما انه ليس فى طوائف المسلمين من قال : ان الكلام معني واحد قائم بالمتكلم الا هو ومن اتبعه ، وليس فى طوائف المسلمين من قال : إن اصوات العباد بالقرآن قديمة ازلية ، ولا انه يسمع من العباد صوتا قديما ، ولا ان «القرآن» نسمعه نحن من الله ، إلا طائفة قليلة من المنتسبين الى اهل الحديث من اصحاب الشافعي واحمد وداود وغيرهم ، وليس فى المسلمين من يقول : ان الحرف الذي هو مداد المصاحف قديم أزلي ؛ فاثبات « الحرف والصوت » بمعنى ان المداد وأصوات العباد قديمة بدعة باطلة لم يذهب اليه احد من الأئمة ، وإنكار تكلم الله بالصوت ، وجعل كلامه معنى واحداً قائماً بالنفس بدعة باطلة لم يذهب اليها احد من السلف والأئمة .

والذي اتفق عليه « السلف والأئمة » ان القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ،

منه بدأ ، واليه يعود ، وانما قال السلف : «منه بدا » لأن الجهمية ـ من المعتزلة وغيرهم ـ كانوا يقولون : انه خلق الكلام فى المحل . فقال السلف : منه بدأ . اى : هو المتكلم به فمنه بدأ ؛ لا من بعض المخلوقات . كما قال تعالى : (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) ، وقال تعالى : (ولكن حق القول مني) ، وقال تعالى : (ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك هو الحق) ، وقال تعالى: (قل: نزله روح القدس من ربك بالحق) ، ومعنى قولهم : «إليه يعود» انه يرفع من الصدور والمصاحف ، فلا يبقى فى الصدور منه آية ولا منه حرف كما جاء فى عدة آثار .

فصـــل

إذا تبين هذا . فقول القائل : لا يثبت لله صفة بحديث واحد عنه اجوبة.

(احدها) : ان يقال : لا يجوز النفى إلا بدليل، كمالا يجوز الاثبات الابدليل. فاذا كان هذا القائل ممن لا يتـكلم فى هذا الباب إلا بأدلة شرعية ، ويردالاقوال المبتدعة . قيل له : قول القائل : إن الله لا يتكلم بصوت ونحو ذلك ، كلام لم يقله احد من سلف الأمة وائمتها ، وليس فيه حديث لا صحيح ولا ضعيف ، واما الاثبات ففيه عدة احاديث فى الصحاح والسنن والمسـاند ، وآثار كثيرة عن السلف والأئمة ، فأي القولين حينئذ هو الذي جاءت به السنة ؟ قول المثبت ، او النافى ؟.وان كان ممن يتكلم بالأدلة العقلية فى هذا الباب تكلم معه فى ذلك ، وبين له انها تدل على الاثبات لا على النفى ، وان قول النفاة معلوم الفســاد بدلائل العقل كما اتفق على ذلك جمهور العقلاء .

الوجه الثانى

ان يقال : « هذه الصفة » دل عليها القرآن : فان الله اخبر بمناداته لعبــاده فى غير آية ، كقوله تعالى : (وناديناه من جانب الطور الايمن) ، وقوله : (ويوم

يناديهم فيقول : أين شركائي الذين كنتم تزعمون؟!) وقوله : (وناداها ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة ؟) ، و«النداء» فى لغة العرب هو صوت رفيع ؛ لا يطلق النداء على ما ليس بصوت لا حقيقة ولا مجازاً ، وإذا كان النداء نوعا من الصوت فالدال على النوع دال على الجنس بالضرورة ؛ كما لو دل دليل على ان هنا إنسانا فانه يعلم ان هنا حيوانا .

وهذا كما انه إذا اخبر ان له علما وقدرة دل على ان له صفة ؛ لأن العلم والقدرة نوع من الصفات ، وإذا كان لفظ القرآن لم يذكر فيه ان العلم صفة ولا القدرة صفة . وكذلك إذا أخبر في القرآن انه يخلق ويرزق ويحيي ويميت دل على انه فاعل ، فان هذه انواع تحت جنس الفعل ، وان كان ثبوت هذه الصفة مما قد دل عليه القرآن ــ فى غير موضع ــ كان ما جاء من الأحاديث موافقا لدلالة القرآن ، ولم تكن هذه الصفة ثابتة بمجرد هذا الخبر .

الوجه الثالث

ان ما أخبر الله به في كتابه من تكليم موسى وسمع موسى لكلام الله يدل على انه كلمه بصوت ؛ فانه لا يسمع الا الصوت ؛ وذلك ان الله قال فى كتابه عن موسى : (فاستمع لما يوحى) . وقال فى كتابه : (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده ، واوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وايوب ويونس وهرون وسليمان ، وآتينا داود زبوراً ،

ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ، ورسلا لم نقصصهم عليك ، وكلم الله موسى تكليما) .

ففرق بين ايحائه إلى سائر النبيين وبين تكليمه لموسى ؛ كما فرق ايضا بين النوعين فى قوله : (وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب) ، ففرق بين الايحاء والتكليم من وراء حجاب ؛ فلو كان تكليمه لموسى الهاما ألهمه موسى من غير ان يسمع صوتا لم يكن فرق بين الايحاء الى غيره والتكليم له . فلما فرق القرآن بين هذا وهذا ، وعلم باجماع الأمة ما استفاضت به السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم من تخصيص موسى بتكليم الله اياه ، دل ذلك على ان الذي حصل له ليس من جنس الالهامات وما يدرك بالقلوب ، انما هو كلام مسموع بالآذان ، ولا يسمع بها الا ما هو صوت .

الوجه الرابع

ان مفسري القرآن ، واهل السنن والآثار ، واتباعهم من السلف : كلهم متفقون على ان الله كلم موسى بصوت ، كما في الآثار المعروفة عنهم فى الكتب المأثورة عن السلف ، مثل ما ذكره ابن جرير وامثاله فى تفسير قوله: (حتى إذا فزع عن قلوبهم) وتفسير كلام الله لموسى وغير ذلك ؛ وكما ذكره عبدالله بن احمد ، والخلال والطبراني ، وابو الشيخ ، وغيرهم : فى «كتب السنة» وكما ذكره الامام احمد وغيره في «كتب الزهد ، وقصص الانبياء» .

الوجه الخامس

ان يقال : الأدلة الدالة على أن الله يتكلم ـ من الشرع والعقل ـ دلت على انه يتكلم بالصوت ؛ فان الناس لهم فى مسمي « الكلام » اربعة أقوال .

قيل : انه اسم للفظ الدال على المعنى . وقيل : للمعنى المدلول عليه باللفظ . وقيل : اسم لكل منهما بطريق الاشتراك . وقيل : اسم لهما بطريق العموم . وهذا مذهب السلف والفقهاء والجمهور ، فاذا قيل : تكلم فلان : كان المفهوم منه عند الاطلاق اللفظ والمعنى جميعاً ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان الله تجاوز لأمتى عما حدثت بها أنفسها مالم تتكلم او تعمل به » وقال : « كلمتان خفيفتان على اللسان ، ثقيلتان فى الميزان ، حبيبتان الى الرحمان : سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم » وقال : « أصدق كلمة قالها شاعر : كلمة لبيد .

☆ ألا كل شيء ما خلا الله باطل » ☆

ونظائر هذا كثيرة

« فالكلام » اذا اطلق يتناول اللفظ والمعنى جميعاً ، وأذا سمى المعنى وحده كلاماً ، او اللفظ وحده كلاماً ، فانما ذاك مع قيد يدل على ذلك ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، وان الكلام عند الاطلاق هو اللفظ والمعنى جميعاً ، والقرآن والحديث مملوء من آيات الكلام لله تعالى ؛ فكان المفهوم من ذلك هو إثبات اللفظ والمعنى لله .

الوَجْهُ السَّادِسُ

ان القرآن كلام الله باتفاق المسلمين ، فان كان كلامه هو المعنى فقط ، والنظم العربي الذي يدل على المعاني ليس كلام الله كان مخلوقاً خلقه الله في غيره ، فيكون كلاماً لذلك الغير ؛ لأن الكلام اذا خلق في محل كان كلاماً لذلك الغير كما تقدم ؛ فيكون الكلام العربي ليس كلام الله ، بل كلام غيره ، ومن المعلوم بالاضطرار من دين المسلمين ان الكلام العربي الذي بلغه محمد صلى الله عليه وسلم عن الله اعلم أمته انه كلام الله لا كلام غيره ؛ فان كان النظم العربي مخلوقاً لم يكن كلام الله ؛ فيكون ما تلقته الأمة عن نبيها باطلاً .

وهذا من أعظم حجج السنية على الجهمية من ان القرآن غير مخلوق ؛ فانهم قالوا : لو خلقه في غيره لكان صفة لذلك الغير ، كسائر الصفات المخلوقة اذا خلقها الله في محل كانت صفة لذلك المحل ، وهذا بعينه يدل على ان القرآن العربي كلام الله لا كلام غيره ! اذ لو كان مخلوقا في محل لكان الكلام العربي كلاماً لذلك المحل الذي خلق فيه ، وقد علم بالاضطرار من دين الاسلام ان الكلام العربي كلام الله لا كلام غيره .

وهذا يبطل قول من قال من المتأخرين : ان الكلام يقال بالاشتراك على اللفظ والمعنى ؛ فانه يقال لهم : اذا كان كل منهما يسمى كلاماً حقيقة امتنع ان يكون واحد منهما مخلوقاً ؛ اذ لو كان مخلوقاً لكان كلاماً للمحل الذي خلق فيه .

ولهذا لم يكن قدماء الكلابية يقولون : ان « لفظ الكلام » مشترك بين اللفظ والمعنى ؛ لأن ذلك يبطل حجتهم على المعتزلة ، ويوجب عليهم القول بأن كلام الله مخلوق ، لكن كانوا يقولون : ان اطلاق الكلام على اللفظ بطريق المجاز ، وعلى المعنى بطريق الحقيقة ؛ فعلم متأخروهم ان هذا فاسد بالضرورة وان « اسم الكلام » يتناول اللفظ حقيقة فجعلوه مشتركا ، فلزمهم ان يكون كلام الله مخلوقاً . فهم بين محذورين : إما القول بأن كلام الله مخلوق ، واما القول بأن القرآن العربى ليس كلام الله ، وكلا الأمرين معلوم الفساد . وليس الكلام فى نفس أصوات العباد وحركاتهم ؛ بل الكلام في نفس « القرآن » العربى المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم .

ويظهر ذلك بأن نقدر الكلام فى « القرآن » قبل أن ينزل إليه ويبلغه الى الخلق . فان قيل : إنه كله كلام الله تكلم به وبلغه عنه جبريل الى محمد ـ كما هو المعلوم من دين المرسلين ـ كان هذا صريحاً بأنه لا فرق بين الحروف والمعاني وان هذا من كلام الله ، كما ان هذا من كلام الله . وإن قيل : انه خلق فى غيره حروفاً منظمة دلت على معنى قائم بذاته ، فقد صرح بأن تلك الحروف المؤلفة ليست كلامه ، وأنه لم يتكلم بها بحال . وإذا قيل : ان تلك تسمى كلاماً حقيقة وقد خلقت فى غيره ، لزم ان تكون كلاماً لذلك الغير فلا يكون كلام الله ، وهو خلاف المعلوم من دين الاسلام . وان قيل : لا يسمى كلاماً حقيقة كان خلاف المعلوم من اللغة والشريعة ضرورة .

ونحن لا نمنع ان المعنى وحده قد يسمى كلاماً . كما قد يسمى اللفظ وحده

كلاماً ؛ لكن الكلام فى القرآن الذي هو « لفظ ، ومعنى » هل جميعه كلام الله ؟ أم لفظه كلام الله ؛ دون معناه ؟ ام معناه كلام الله دون لفظه ؟ ومن المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام ان الجميع كلام الله ، وقد قال تعالى : (واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا : إنما أنت مفتر ، بل أكثرهم لا يعلمون ، قل : نزله روح القدس من ربك بالحق ـ الى قوله ـ ولقد نعلم انهم يقولون : انما يعلمه بشر . لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين) ، كان بعض المشركين يقولون : ان محمداً انما يتعلم القرآن من عبد لبنى الحضرمي ، فقال الله تعالى : لسان الذي يضيفون اليه القرآن لسان اعجمي وهذا لسان عربي مبين .

وهذا يبين ان محمداً بلغ القرآن لفظه ومعناه لم ينزل عليه معان مجردة ؛ إذ لو كان كذلك لأمكن ان يقال : تلقى من هذا الأعجمي معان صاغها بلسانه ، فلما ذكر قوله : (لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) بعد قوله : (قل : نزله روح القدس من ربك بالحق) دل ذلك على أن روح القدس نزل بهذا اللسان العربي المبين .

الوجه السابع

ان كلام الله ، وسائر الكلام : يسمع من المتكلم كما سمع موسى كلام الله من الله ، وسمع الصحابة كلام النبي صلى الله عليه وسلم منه وتارة يسمع من المبلغ عنه ؛ كما سمع المسلمون القرآن من النبي صلى الله عليه وسلم ، والمبلغين عنه ،

ومنه قوله تعالى : (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) ، وكما يسمع كلام النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة . ثم من المعلوم ان المحدث اذا حدث بقوله : « انما الأعمال بالنيات وانما لكل امريء ما نوى » كان الكلام كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظه ومعناه ، تكلم به بصوته والمحدث بلغه بحركاته واصواته .

ثم من المعلوم ان المبلغ عن النبي صلى الله عليه وسلم وامثاله من الناطقين تكلم به بحروفه ومعانيه : مع إمكان الرواية عنه بالمعنى ، وإمكان قيام الفاظ مكان الفاظ ، كما حكى الله فى القرآن أقوال أمم تكلمت بغير الكلام العربي ، ولو قدر أن المبلغ عنه لم يتكلم إلا بمعنى الكلام وعبر عنه لكان كالاخرس الذي تقوم بذاته المعانى من غير تعبير عنها — حتى يعبر عنها غيره بعبارة لذلك الغير ، ومن المعلوم ان « الكلام » صفة كمال تنافي الخرس . فاذا كان من قال : ان الله لايقوم به كلام فقد شبهه بالجامدات ووصفه بالنقص وسلبه الكمال ، فمن قال ايضاً : انه لا يعبر عما فى نفسه من المعاني إلا بعبارة تقوم بغيره ، فقد شبهه بالأخرس الذي لا يعبر عن نفسه الا بعبارة تقوم بغيره ، وهذا قول يسلبه صفة الكمال ويجعل غيره من مخلوقاته اكمل منه .

وقد قرر فى غير هذا الموضع : ان كل كمال يثبت لمخلوق فالخالق اولى به ، وكل نقص تنزه عنه مخلوق : فالخالق اولى بالتنزه عنه ، وكان هذا من الأدلة الدالة على إثبات صفات الكمال له كالحياة والعلم والقدرة ؛ فان هذه صفات كمال

تثبت لخلقه فهو اولى واحق باتصافه بصفات الكمال ، ولو لم يتصف بصفات الكمال لكانت مخلوقاته اكمل منه . وهذا بعينه قد احتجوا به فى « مسألة الكلام » وهو مطرد في تكلمه بعبارة القرآن ومعناه جميعاً .

وقد استدلوا ايضاً بأنه لو لم يتصف بصفات الكمال لاتصف بنقائضها ، وهي صفات نقص ، والله منزه عن ذلك ؛ فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت ، ولو لم يوصف بالعلم لوصف بالجهل ، ولو لم يوصف بالكلام لوصف بالخرس ، ولو لم يوصف بالبصر والسمع لوصف بالعمى والصمم .

وللملاحدة هنا « سؤال مشهور » وهو : ان هذه المتقابلات ليست متقابلة تقابل السلب والايجاب — حتى يلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر — ؛ بل هي متقابلة تقابل « العدم ، والملكة » وهو : سلب الشيء عما شأنه ان يكون قابلاً له ؛ كعدم العمى عن الحيوان القابل له ؛ فأما الجماد فانه لا يوصف عندهم بالعمى ولا البصر لعدم قبوله لواحد من هذين . وقد اعيا هذا السؤال كثيراً من المتأخرين — حتى ابى الحسن الآمدي وامثاله : من اهل الكلام — وظنوا انه لا جواب عنه ، وقد بسط الكلام في اجوبته في غير هذا الموضع .

وذكر من جملة « الأجوبة » عن هذا ان يقال : هذا ابلغ فى النقص ؛ فان ما كان قابلاً للاتصاف بالبصر والعمى ، والعلم والجهل ، والكلام والخرس . فهو اكمل مما لا يقبل واحداً منهما ؛ إذ الحيوان اكمل من الجماد ، فاذا كان الاتصاف بصفات النقص عيباً مع امكان الاتصاف بصفات الكمال ؛ فعدم

امكان الا تصاف بصفات الكمال وعدم قبول ذلك اعظم آفة وعيباً ونقصاً. فسبحان الله وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

الوجه الثامن

ان يقال: « كلام الله » إما ان يكون مخلوقاً، منفصلاً عنه، ولم يقم بذاته كلام — كما يقوله الجهمية: من المعتزلة وغيرهم —، واما ان يكون كلامه قائماً به. والاول باطل باتفاق سلف الامة وائمتها، وسائر اهل السنة والجماعة، وادلة بطلانه من الشرع والعقل كثيرة كما قد بسط في موضعه.

وان كان كلامه قائماً به، فلا يخلو اما ان يقال: لم يقم به الا المعنى كما يقوله ابن كلاب وأتباعه؛ واما ان يقوم به المعنى والحروف، والاول باطل:

اما (اولا) فلأن « المعنى الواحد » يمتنع ان يكون هو الامر، والنهي، والخبر، وان يكون هو مدلول التوراة والانجيل، والقرآن.

واما (ثانياً) فلأن المعنى المجرد لا يسمع، وقد ثبت بالنص والاجماع أن كلام الله مسموع منه كما سمعه موسى بن عمران؛ ولهذا كان محققوا من يقول بأن الكلام هو مجرد المعنى يقول: انه لا يسمع، ولكن « طائفة منهم » زعمت انه يسمع بناء على قولهم: ان السمع يتعلق بكل موجود، والرؤية بكل موجود، والشم والذوق واللمس بكل موجود. وجمهور العقلاء يقولون ان فساد هذا معلوم بالضرورة من العقل. وهذا من اعظم ما انكره الجمهور على ابي الحسن الاشعري ومن وافقه من اصحاب احمد وغيرهم.

واما « ثالثاً » فلو لم يكن الكلام الا معنى لم يكن فرق بين تكليم الله لموسى وإيحائه الى غيره ، لا بين التكليم من وراء حجاب ، والتكليم إيحاء ؛ فان ايصال معرفة المعنى المجرد الى القلوب يشترك فيه جميع الأنبياء ؛ ولهذا قال من بنى على هذا الأصل الفاسد : إن الواحد من اهل الرياضة قد يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران كما ذكر ذلك فى «الاحياء» ونحوه ، وصار الواحد من هؤلاء يظن ان ما يحصل له من الالهامات هي مثل تكليم الله لموسى ابن عمران .

ودخلت « الفلاسفة » من هذا الباب فزعموا ان تكليم الله لموسى إنما هو فيض فاض على نفسه من العقل الفعال ، وان «كلام الله » ليس الا مايحصل فى النفوس من المخاطبات ، كما ان « الملائكة » ما يحصل فى القلوب من الصور الخيالية ، ومثل هذا قد يحصل فى اليقظة والمنام . فجعلوا تكليم الله لموسى ابن عمران من جنس من يرى ربه فى المنام وهو يكلمه ، ونحو ذلك ، وهو لازم لقول من جعل كلام الله معنى مجرداً ، وإذا كان اللزوم معلوم الفساد بالاضطرار من دين الاسلام علم فساد اللازم .

واما « رابعاً » فلو لم يكن الكلام الا مجرد المعاني لكان المخلوق اكمل من الخالق ؛ فانا كما نعلم ان الحي اكمل من الميت ، وان العالم اكمل من الجاهل والقادر اكمل من العاجز ، والناطق اكمل من الأخرس ؛ فنحن نعلم ان الناطق بالمعاني والحروف اكمل ممن لا يكون ناطقاً الا بالمعانى دون الحروف ، واذا كان

الرب يمتنع ان يوصف بصفات النقص، ويجب اتصافه بصفات الكمال، ويمتنع ان يكون للمخلوق من صفات الكمال ما لا يكون للخالق: امتنع ان يكون موصوفا بالكلام الناقص وان يكون المخلوق اكمل منه فى اتصافه بالكلام التام ولهذا كان موسى بن عمران مفضلاً على غيره بتكليم الله اياه: كلمه كلاماً سمعه موسى من الله. فكان تكليمه له بصوته أفضل ممن اوحى الى قلبه معاني مجردة لم يسمعها باذنه.

واما «خامساً» فلو لم يكن الكلام إلا معنى مجرداً لكان نصف القرآن كلام الله ونصفه ليس كلام الله؛ فالمعنى كلام الله والألفاظ ليست كلام الله، وهذا خلاف المعلوم من دين المسلمين؛ ولهذا يفرقون بين القرآن الذي هو كلام الله وبين ما اوحاه الى نبيه من المعانى المجردة، ويعلمون ان جبريل نزل عليه بالقرآن كله؛ ليس لجبريل ولا لمحمد منه الا التبليغ والأداء، فهذا رسوله من الملائكة، وهذا رسوله من البشر.

ولهذا اضافه الله الى هذا تارة، والى هذا تارة بلفظ الرسول، كما قال: (انه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون) الآية فهذا محمد. وقال: (انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين، مطاع ثم امين). فهذا جبريل.

وقد ظن بعض الغالطين ان اضافته الى الرسول تقتضي انه انشأ حروفه وهذا خطأ؛ لأنه لو كان جبريل او محمد هو الذي انشأ لفظه ونظمه امتنع ان

يكون الآخر الذي انشأ ذلك ، فلما اضافه الى هذا تارة ، والى هذا تارة : علم انه اضافه اليه لأنه بلغه وأداه ؛ لا لأنه انشأه وابتداه ، لا لفظه ولا معناه ؛ ولهذا قال : (لقول رسول كريم) ولم يقل : لقول ملك ولا نبي ، فذكر ذلك بلفظ الرسول ليبين انه يبلغ عن غيره ، كما قال تعالى : (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) ، وفي السنن ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرض نفسه على الناس فى الموسم ويقول : « الا رجل يحملني الى قومه لأبلغ كلام ربى ؛ فان قريشاً قد منعونى ان ابلغ كلام ربى » .

و « ايضاً » فان قوله : (انه لقول رسول كريم) عائد الى القرآن : فتناوله للفظ كتناوله للمعنى و « القرآن » اسم لهما جميعاً ؛ ولهذا اذا فسره المفسر ، وترجمه المترجم : لم يقل لتفسيره وترجمته : انه « قرآن » بل اتفق المسلمون على جواز مس المحدث لكتب التفسير ، واتفقوا على انه لا تجوز الصلاة بتفسيره وكذلك ترجمته بغير العربية عند عامة اهل العلم ، والقول المروي عن ابى حنيفة قيل : انه رجع عنه ، وقيل : انه مشروط بتسمية الترجمة قرآناً . وبكل حال فتجويز اقامة الترجمة مقامه فى بعض الأحكام لا يقتضي تناول اسمه لها ؛ كما ان « القيمة » اذا اخرجت من الزكاة عن الابل والبقر والغنم لم تسم ابلاً ، ولا بقراً ، ولا غنما ؛ بل تسمى باسمها كائنة ما كانت .

وكذلك « لفظ التكبير فى الصلاة » اذا عدل عنه الى لفظ التسبيح ونحوه وقيل : ان الصلاة تنعقد بذلك ـ كما يقوله ابوحنيفة ـ لم يقل: ان ذلك لفظ تكبير

فكذلك اذا قدر انا ترجمنا القرآن ترجمة جائزة لم يقل : ان الترجمة « قرآن » ولم نسمها « قرآناً » ، فلو كان القرآن انما كان كلام الله لأجل المعنى فقط ولفظه ونظمه ليس كلام الله ؛ بل سمى بذلك لدلالته على كلام الله كان ما شارك هذا اللفظ والنظم من الدلالة مشاركا له فى الاسم والحكم ؛ فكان يجب تسميته « قرآناً » واثبات احكام القرآن له ؛ والكلام على هذا مبسوط فى موضع آخر .

الوجه التاسع

ان هذا القرآن الذي يقرأه المسلمون هو كلام الله الذي انزله على نبيه كما ثبت ذلك بالنص واجماع المسلمين ، وقد كفر الله من قال : انه قول البشر ، ووعده انه سيصليه سقر ، فى قوله : (ذرنى ومن خلقت وحيداً — الى قوله — : انه فكر وقدر ، فقتل كيف قدر ، ثم قتل كيف قدر ، ثم نظر ، ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر . فقال : ان هذا الا سحر يؤثر ، ان هذا الا قول البشر) ، ولا ريب انه لم يرد بقوله : (ان هذا الا قول البشر) كما اراده الله بقوله : (انه لقول رسول كريم) ؛ فانه لو أراد ان البشر بلغوه عن غيرهم كما يتعلمه الناس بعضهم من بعض لم يكن هذا باطلاً ، وانما اراد ان البشر احدثوه وانشئوه عنه .

فمن جعل « لفظه ، ونظمه » من احداث محمد فقد جعل نصفه قول البشر ؛ ومن جعله من احداث جبريل ، فقد جعل نصفه قول الملائكة ، ومن جعله

مخلوقاً فى الهواء او غيره جعله كلاماً لذلك الهواء . وكفر من قال : انه قول الملك ، او قول الهــواء ، او الشجر ؛ بل كفر من قال : انه قول البشر ، فدل ذلك على انه ليس شيء من القرآن : لا « لفظه ، ولا معناه » من قول أحد من المخلوقين ولا من كلامه بل هو كلام الله تعــالى ، وايضاً فالاشارة فى قوله : (ان هذا إلا قول البشر) لا تعود الى المعنى دون اللفظ ؛ بل اليهما .

الوجه العاشر

وهو ان الله أخبر ان القرآن منزل من الله ، كما قال : (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) ، وقال : (قل : نزله روح القدس من ربك بالحق) ، وقال : (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) . الضمير يتنال اللفظ والمعنى جميعاً لا سيما ما فى قوله : (تنزيل الكتاب) ؛ فان الكتاب عند من يقــول : « ان كلام الله هو المعنى دون الحروف » اسم للنظم العربى ، والكلام عنده اسم للمعنى ، والقرآن مشترك بينهما ؛ فلفظ الكتاب يتناول اللفظ العربي باتفاق الناس .

فاذا أخبر أن (تنزيل الكتاب من الله) علم ان النظم العربى منزل من الله وذلك يدل على ما قال السلف : انه منه بدأ ، اي هو الذي تكلم به . وهذا « جواب مختصر » عن سؤال السائل بحسب ما احتملته هذه الورقة ؛ اذ الكلام على ذلك مبسوط فى مواضع اخر ، والله اعلم والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

سُئِلَ شيخ الاسلام :

ابو العباس احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام العالم الرباني والعابد النورانى «ابن تيمية» الحرانى . ايده الله تعالى

ما تقول فى «العرش» هل هو كري ام لا ؟ وإذا كان كريا والله من ورائه محيط به بائن عنه ، فما فائدة ان العبد يتوجه إلى الله تعالى حين دعائه وعبادته فيقصد العلو دون غيره ، ولا فرق حينئذ وقت الدعاء بين قصد جهة العلو وغيرها من الجهات التى تحيط بالداعي ؟ ومع هذا نجد فى قلوبنا قصداً يطلب العلو لا يلتفت يمنة ولا يسرة . فأخبرنا عن هذه الضرورة التى نجدها فى قلوبنا، وقد فطرنا عليها .

وابسط لنا الجواب فى ذلك بسطاً شافياً : يزيل الشبهة ويحقق الحق ــ ان شاء الله ــ أدام الله النفع بكم وبعلومكم آمين(١) .

فَأَجَابَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ :

الحمد لله رب العالمين . الجواب عن هذا السؤال بثلاث مقامات .

---

(١) تسمى الرسالة العرشية .

أحدهـا

انه لقائل ان يقول : لم يثبت بدليل يعتمد عليه ان « العرش » فلك من الأفلاك المستديرة الكرية الشكل ؛ لا بدليل شرعي . ولا بدليل عقلي .

وانما ذكر هذا طائفة من المتأخرين الذين نظروا فى «علم الهيئة» وغيرها من اجزاء الفلسفة فرأوا ان الأفلاك تسعة ، وان التاسع — وهو الأطلس — محيط بها ، مستدير كاستدارتها ، وهو الذي يحركها الحركة المشرقية[1]. وان كان لكل فلك حركة تخصه غير هذه الحركة العامة ، ثم سمعوا فى أخبار الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ذكر «عرش الله» ، وذكر «كرسيه» ، وذكر «السموات السبع» فقالوا بطريق الظن ان «العرش» هو الفلك التاسع ؛ لاعتقادهم انه ليس وراء التاسع شيء اما مطلقاً ، واما انه ليس وراءه مخلوق .

ثم إن منهم من رأى ان «التاسع» هو الذي يحرك الأفلاك كلها ؛ فجعلوه مبدأ الحوادث ، وزعموا ان الله يحدث فيه ما يقدره فى الارض ، او يحدثه فى «النفس» التى زعموا انها متعلقة به ؛ او فى « العقل » الذي زعموا انه الذي صدر عنه هذا الفلك ، وربما سماه بعضهم الروح ، وربما جعل بعضهم «النفس» هي الروح ، وربما جعل بعضهم «النفس» هي اللوح المحفوظ ، كما جعل «العقل» هو القلم .

وتارة يجعلون « الروح » هو العقل الفعال العاشر الذي لفلك القمر ،

---

(١) نسخة الشوقية.

و« النفس » المتعلقة به ، وربما جعلوا ذلك بالنسبة الى الحق سبحانه كالدماغ بالنسبة إلى الانسان ، يقدر فيه ما يفعله قبل ان يكون ، إلى غير ذلك من المقالات التي قد شرحناها ، وبينا فسادها فى غير هذا الموضع .

ومنهم من يدعى انه علم ذلك بطريق الكشف والمشاهدة . ويكون كاذباً فيما يدعيه ، وانما أخذ ذلك عن هؤلاء المتفلسفة تقليداً لهم ، او موافقة لهم على طريقتهم الفاسدة ؛ كما فعل اصحاب « رسائل اخوان الصفا » وامثالهم .

وقد يتمثل في نفسه ما تقلده عن غيره فيظنه كشفاً ، كما يتخيل النصرانى « التثليث » الذي يعتقده ، وقد يرى ذلك فى منامه فيظنه كشفاً ، وانما هو تخيل لما اعتقده . وكثير من ارباب الاعتقادات الفاسدة إذا ارتاضوا صقلت الرياضة نفوسهم ، فتتمثل لهم اعتقاداتهم ، فيظنونها كشفاً . وقد بسطنا الكلام على هذا فى غير هذا الموضع

و (المقصود هنا) : ان ما ذكروه من ان « العرش » هو الفلك التاسع : قد يقال : انه ليس لهم عليه دليل لا عقلى ، ولا شرعي .

اما « العقلي » فان أئمة الفلاسفة مصرحون بأنه لم يقم عندهم دليل على انه ليس وراء الفلك التاسع شيء آخر ؛ بل ولا قام عندهم دليل على ان الأفلاك هي تسعة فقط ؛ بل يجوز ان تكون اكثر من ذلك ، ولكن دلتهم الحركات المختلفة، والكسوفات ونحو ذلك على ما ذكروه ، وما لم يكن لهم دليل على ثبوته فهم لا يعلمون لا ثبوته ولا انتفاءه .

« مثال ذلك » أنهم علموا ان هذا الكوكب تحت هـذا ؛ بأن السفلى يكسف العلوي من غـير عكس ؛ فاستدلوا بذلك على انه فى فلك فوقه . كما استدلوا بالحركات المختلفة ، على ان الأفلاك مختلفة . حتى جعلوا في الفلك الواحد عدة افلاك ؛ كفلك التدوير وغيره .

فأما ما كان موجوداً فوق هذا ولم يكن لهم ما يستدلون به على ثبوته : فهم لا يعلمون نفيه ولا اثباته بطريقهم .

وكذلك قول القائل : ان حركة « التاسع » مبدأ الحوادث خطأ ، وضلال على أصولهم ؛ فانهم يقولون : ان « الثامن » له حركة تخصه بما فيه من الثوابت ، ولتلك الحركة قطبان غير قطبي « التاسع » ، وكذلك « السابع » و« السادس ».
واذا كان لكل فلك حركة تخصه ـ والحركات المختلفة هي سبب الاشكال الحادثة المختلفة الفلكية ، وتلك الأشكال سبب الحوادث السفلية ـ كانت حركة التاسع جزء السبب ، كحركة غيره .

فالأشكال الحادثة في الفلك ـ لمقارنة الكوكب الكوكب فى درجة واحدة ومقابلته له اذا كان بينهما « نصف الفلك » وهو مائة وثمانون درجة . وتثليثه له اذا كان بينهما « ثلث الفلك » وهو مائة وعشرون درجة ، وتربيعه له اذا كان بينهما « ربعه » تسعون درجة ، وتسديسه له اذا كان بينهما « سدس الفلك » ستون درجة ؛ وامثال ذلك من الاشكال ـ إنما حدثت بحركات مختلفة ، وكل حركة ليست عين الأخرى ؛ إذ حركة « الثامن » التى تخصه ليست عين

حركة التاسع ؛ وان كان تابعاً له فى الحركة الـكلية كالانسان المتحرك فى السفينة الى خلاف حركتها .

وكذلك حركة « السابع » التى تخصه ، ليست عن التاسع ولا عن الثامن وكذلك سائر الأفلاك فان حركة كل واحد التى تخصه ليست عما فوقه من الافلاك فـكيف يجوز ان يجعل مبدأ الحوادث كلها مجرد حركة التاسع !! كما زعمه من ظن ان العرش كثيف والفلك التاسع عندهم بسيط متشابه الأجزاء ؛ لا اختلاف فيه أصلاً ، فـكيف يكون سبباً لأمور مختلفة ؛ لا باعتبار القوابل واسباب أخر ؟

ولكن هم قوم ضالون ، يجعلونه مع هذا ثلاثمائة وستين درجة ، ويجعلون لـكل درجة من الأثر ما يخالف الأخرى ؛لا باختلاف القوابل؛ كمن يجيء الى ماء واحد فيجعل لبعض جزئيه من الأثر ما يخالف الآخر ؛ لا بحسب القوابل ؛ بل يجعل احد اجزائه مسخناً ، والآخر مبرداً ، والآخر مسعداً ، والآخر مشقياً ، وهذا مما يعلمون هم وكل عاقل انه باطل وضلال .

واذا كان هؤلاء ليس عندهم ما ينفي وجود شيء آخر فوق الأفلاك التسعة كان الجزم بأن ما اخـبرت به الرسل هو ان العرش هـو الفلك التاسع رجماً بالغيب ، وقولا بلا علم .

هذا كله بتقدير ثبوت الافلاك التسعة على المشهور عند اهل الهيئة ؛ إذ فى ذلك من النزاع والاضطراب ، وفى ادلة ذلك ما ليس هذا موضعه ، وانما نتـكلم على

هـذا التقدير . وأيضاً : فالافلاك فى اشكالها واحاطة بعضها ببعض من جنس واحد ؛فنسبة السابع الى السادس كنسبة السادس الى الخامس؛ واذا كان هناك فلك تاسع فنسبته الى الثامن كنسبة الثامن الى السابع .

واما « العرش » فالأخبار تدل على مباينته لغيره من المخلوقات ، وانه ليس نسبته الى بعضها كنسبة بعضها الى بعض . قال الله تعالى : (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به) الآية . وقال سبحانه : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) . فأخبر ان للعرش حملة اليوم ويوم القيامة ، وان حملته ومن حوله يسبحون ويستغفرون للمؤمنين .

ومعلوم ان قيام فلك من الافلاك ــ بقدرة الله تعالى ــ كقيام سائر الافلاك ، لا فرق فى ذلك بين فلك وفلك، وان قدر ان لبعضها ملائكة فى نفس الأمر تحملها فحكمه حكم نظيره . قال تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش) الآية .

فذكر هنا ان الملائكة تحف من حول العرش ، وذكر فى موضع آخر ان له حملة ، وجمع في موضع ثالث بين حملته ومن حوله ، فقال : (الذين يحملون العرش ومن حوله) .

و « ايضاً » فقد اخبر ان عرشه كان على الماء قبل ان يخلق السموات والارض ، كما قال تعالى : (وهو الذي خلق السموات والارض فى ستة ايام وكان عرشه على الماء)

وقد ثبت فى صحيح البخاري وغيره ، عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض » وفى رواية له « كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، ثم خلق السموات والارض ، وكتب في الذكر كل شيء » وفي رواية لغيره صحيحة : « كان الله ولم يكن شيء معه ، وكان عرشه على الماء ، ثم كتب في الذكر كل شيء » وثبت في صحيح مسلم ، عن عبد الله بن عمرو ، عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « ان الله قدر مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء » . وهذا التقدير بعد وجود العرش ، وقبل خلق السموات والارض بخمسين الف سنة .

وهو سبحانه وتعالى متمدح بأنه ذو العرش ، كقوله سبحانه : (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً) ، وقوله تعالى : (رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده ؛ لينذر يوم التلاق يوم هم بارزون ، لا يخفى على الله منهم شيء . لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار !) وقال تعالى : (وهو الغفور الودود ، ذو العرش المجيد فعال لما يريد) وقد قريء « المجيدُ » بالرفع صفة لله ؛ وقريء بالخفض صفة للعرش .

وقال تعالى : (قل من رب السموات السبع ، ورب العرش العظيم ؟ سيقولون : لله . قل أفلا تتقون ؟) فوصف العرش بأنه مجيد وانه عظيم ، وقال

تعالى : (فتعالى الله الملك الحق لا إله الا هو رب العرش الكريم) ؛ فوصفه بأنه كريم ايضاً .

وكذلك فى الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما ، ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول عند الكرب : « لا إله الا الله العظيم الحليم ، لا إله الا الله رب العرش العظيم ، لا اله الا الله رب السموات ورب الأرض رب العرش الكريم » ، فوصفه فى الحديث بأنه عظيم ، وكريم ايضاً .

فقول القائل المنازع : «إن نسبة الفلك الأعلى الى ما دونه كنسبة الآخر الى ما دونه» . لو كان العرش من جنس الأفلاك لكانت نسبته الى ما دونه كنسبة الآخر الى ما دونه ، وهذا لا يوجب خروجه عن الجنس وتخصيصه بالذكر ؛ كما لم يوجب ذلك تخصيص سماء دون سماء . وان كانت العليا بالنسبة الى السفلى كالفلك على قول هؤلاء ؛ وانما امتاز عما دونه بكونه اكبر ، كما تمتاز السماء العليا عن الدنيا : بل نسبة السماء الى الهواء ، ونسبة الهواء الى الماء والارض : كنسبة فلك الى فلك ؛ ومع هذا فلم يخص واحداً من هذه الأجناس عما يليه بالذكر ؛ ولا بوصفه بالكرم والمجد والعظمة .

وقد علم انه ليس سبباً لذواتها ولا لحركاتها ، بل لها حركات تخصها ، فلا يجوز ان يقال : حركته هي سبب الحوادث ؛ بل ان كانت حركة الأفلاك سبباً للحوادث فحركات غيره التى تخصه اكثر ، ولا يلزم من كونه محيطاً بها أن يكون اعظم من مجموعها ، الا اذا كان له من الغلظ ما يقاوم ذلك ؛ والا فمن المعلوم ان

الغليظ اذ كان متقارباً ، فمجموع الداخل اعظم من المحيط ؛ بل قد يكون بقدره اضعافاً ؛ بل الحركات المختلفة التى ليست عن حركته اكثر ، لكن حركته تشملها كلها .

وقد ثبت فى صحيح مسلم عن جويرية بنت الحارث : ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها وكانت تسبح بالحصى من صلاة الصبح الى وقت الضحى فقال : « لقد قلت بعدك اربع كلمات لو وزنت بما قلتيه لوزنتهن : سبحان الله عدد خلقه سبحان الله زنة عرشه ، سبحان الله رضى نفسه ، سبحان الله مداد كلماته » . فهـذا يبين ان زنة العرش اثقل الأوزان . وهم يقولون : ان الفلك التاسع لا خفيف ولا ثقيل ، بل يدل على انه وحده اثقل ما يمثل به ، كما ان عده المخلوقات اكثر ما يمثل به .

وفى الصحيحين عن ابى سعيد قال : جاء رجل من اليهود الى النبي صلى الله عليه وسلم قد لطم وجهه ؛ فقال : يا محمد ! رجل من اصحابك لطم وجهي . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ادعوه » فدعوه، فقال : « لم لطمت وجهه ؟ » فقال : يا رسول الله اني مررت بالسوق وهو يقول : والذي اصطفى موسى على البشر ! فقلت : يا خبيث ! وعلى محمد ؟ ! فأخذتني غضبة فلطمته . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تخيروا بين الانبياء . فان الناس يصعقون يوم القيامة فأكون اول من يفيق فاذا انا بموسى آخذاً بقائمة من قوائم العرش ، فلا ادري أفاق قبلي ام جوزي بصعقته » فهـذا فيه بيان ان للعرش قوائم ؛ وجاء ذكر القائمة بلفظ الساق . والأقوال متشابهة فى هذا الباب .

وقد اخرجا في الصحيحين عن جابر قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : « اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ » قال : فقال رجل لجابر : ان البراء يقول اهتز السرير ، قال : انه كان بين هذين الحيين الأوس والخزرج ضغائن ، سمعت نبي الله صلى الله عليه وسلم يقول : « اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ » ورواه مسلم فى صحيحه من حديث انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وجنازة سعد موضوعة : « اهتز لها عرش الرحمن ».

وعندهم ان حركة الفلك التاسع دائمة متشابهة ، ومن تأول ذلك على ان المراد به استبشار حملة العرش وفرحهم ؛ فلا بد له من دليل على ما قال ، كما ذكره ابو الحسن الطبري وغيره ، مع ان سياق الحديث ولفظه ينفي هذا الاحتمال .

وفى صحيح البخاري عن ابي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من آمن بالله ورسوله واقام الصلاة ، وآتى الزكاة وصام رمضان كان حقاً على الله ان يدخله الجنة ؛ هاجر فى سبيل الله ، او جلس فى ارضه التى ولد فيها » قالوا يارسول الله ! أفلا نبشر الناس بذلك ؟ قال : « إن في الجنة مائة درجة اعدها الله للمجاهدين فى سبيله ، كل درجتين بينهما كما بين السماء والارض ، فاذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فانه اوسط الجنة ، واعلى الجنة ، وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر انهار الجنة ».

وفى صحيح مسلم عن ابى سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال : « يا أبا سعيد من رضي بالله رباً ، وبالاسلام ديناً ، وبمحمد نبياً : وجبت له الجنة » فعجب لها ابو سعيد فقال : اعدها علي يا رسول الله ! ! ففعل . قال : « واخرى يرفع الله بها العبد مائة درجة ، ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض » قال وما هي يا رسول الله ؟ ! قال : « الجهاد في سبيل الله » .

وفي صحيح البخاري : « ان ام الربيع بنت البراء ــ وهي ام حارثة بن سراقة ــ انت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يا نبي الله الا تحدثني عن حارثة ــ وكان قتل يوم بدر اصابه سهم غرب ــ فان كان في الجنة صبرت ، وان كان في غير ذلك اجتهدت عليه في البكاء . قال : « يا ام حارثة ! ! انها جنان في الجنة ، وان ابنك اصاب الفردوس الاعلى » .

فهذا قد بين في « الحديث الاول » ان العرش فوق الفردوس ، الذي هو اوسط الجنة واعلاها ، وان في الجنة مائة درجة ، ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض ، والفردوس اعلاها ؛ و « الحديث الثاني » يوافقه في وصف الدرج المائة ، و « الحديث الثالث » يوافقه في ان الفردوس اعلاها .

واذا كان العرش فوق الفردوس فلقائل ان يقول : اذا كان كذلك كان في هذا من العلو والارتفاع مالا يعلم بالهيئة ؛ اذ لا يعلم بالحساب ان بين التاسع والاول كما بين السماء والارض مائة مرة ، وعندهم ان التاسع ملاصق للثامن ، فهذا قد بين ان العرش فوق الفردوس ، الذي هو اوسط الجنة واعلاها .

وفي حديث ابي ذر المشهور قال : قلت يارسول الله ايما انزل عليك

أعظم ؟ قال «آية الكرسي» ثم قال « ياأبا ذر ! ما السموات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة ، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة» ، والحديث له طرق ، وقد رواه أبو حاتم بن حبان فى صحيحه ، واحمد فى المسند وغيرهما .

وقد استدل من استدل على ان «العرش مقبب » بالحديث الذي فى سنن ابي داود وغيره ، عن جبير بن مطعم قال : «آتى رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرابى فقال : يارسول الله ! جهدت الأنفس ، وجاع العيال ، وهلك المال ، فادع الله لنا فانا نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك ؛ فسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى عرف ذلك فى وجوه اصحابه ، وقال « ويحك ! أتدري ما تقول ؟ ان الله لا يستشفع به على احد من خلقه شأن الله اعظم من ذلك ، إن الله على عرشه ، وان عرشه على سمواته وارضه هكذا — وقال بأصابعه مثل القبة » — وفى لفظ : «وان عرشه فوق سمواته ، وسمواته فوق ارضه هكذا — وقال بأصابعه مثل القبة» .

وهذا الحديث — وإن دل على التقبيب وكذلك قوله عن الفردوس انها اوسط الجنة واعلاها ، مع قوله ان سقفها عرش الرحمن وان فوقها عرش الرحمن ، والأوسط لا يكون الأعلى إلا في المستدير . فهذا — لا يدل على انه فلك من الأفلاك . بل إذا قدر انه فوق الأفلاك كلها امكن هذا فيه سواء قال القائل إنه محيط بالأفلاك او قال انه فوقها وليس محيطاً بها . كما ان وجه الأرض فوق النصف الأعلى من الأرض . وان لم يكن محيطا بذلك .

وقد قال إياس بن معاوية : السماء على الأرض مثل القبة . ومعلوم ان الفلك مستدير مثل ذلك ، لكن لفظ القبة يستلزم استدارة من العلو ، ولا يستلزم استدارة من جميع الجوانب الا بدليل منفصل .

ولفظ «الفلك» يدل على الاستدارة مطلقا ؛ كقوله تعالى : (وهو الذي خلق الليل والنهار ، والشمس والقمر ، كل فى فلك يسبحون) وقوله تعالى : (لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل فى فلك يسبحون) : يقتضي أنها فى فلك مستدير مطلقاً . كما قال ابن عباس رضي الله عنهما : فى فلكة مثل فلكة المغزل .

واما لفظ « القبة » فانه لا يتعرض لهذا المعني ؛ لا بنفي ولا إثبات : لكن يدل على الاستدارة من العلو ؛ كالقبة الموضوعة على الأرض .

وقد قال بعضهم : إن الأفلاك غير السموات . لكن رد عليه غيره هذا القول ، بأن الله تعالى قال : (الم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجاً ؟) فأخبر انه جعل القمر فيهن ، وقد اخبر انه فى الفلك ، وليس هذا موضع بسط الكلام فى هذا .

وتحقيق الأمر فيه ، وبيان ان ما علم بالحساب ـ علما صحيحاً ـ لا ينافى ما جاء به السمع ، وان العلوم السمعية الصحيحة لا تنافى معقولا صحيحاً : إذ قد بسطنا الكلام على هذا وامثاله فى غير هذا الموضع . فان ذلك يحتاج اليه

فى هذا ونظائره مما قد أشكل على كثير من الناس : حيث يرون ما يقال : إنه معلوم بالعقل ، مخالفا لما يقال إنه معلوم بالسمع : فأوجب ذلك ان كذبت كل طائفة بما لم تحط بعلمه : حتى آل الامر بقوم من اهل الكلام إلى ان تكلموا فى معارضة الفلاسفة فى « الافلاك » بكلام ليس معهم به حجة : لا من شرع ولا من عقل ، وظنوا ان ذلك الكلام من نصر الشريعة ، وكان ما جحدوه معلوما بالأدلة الشرعية ايضاً .

وأما «المتفلسفة . واتباعهم» فغايتهم ان يستدلوا بما شاهدوه من الحسيات ، ولا يعلمون ما وراء ذلك : مثل ان يعلموا ان البخار المتصاعد ينعقد سحابا ، وان السحاب اذا اصطك حدث عنه صوت . ونحو ذلك . لكن علمهم بهذا كعلمهم بأن المنى يصير في الرحم . لكن ما الموجب لأن يكون المنى المتشابه الأجزاء تخلق منه هذه الاعضاء المختلفة ، والمنافع المختلفة ، على هذا الترتيب المحكم المتقن الذي فيه من الحكمة والرحمة ما بهر الألباب .

وكذلك ما الموجب لأن يكون هذا الهواء أو البخار منعقداً سحاباً مقدراً بقدر مخصوص فى وقت مخصوص على مكان مختص به ؟ وينزل على قوم عند حاجتهم اليه فيسقيهم بقدر الحاجة لا يزيد فيهلكوا ولا ينقص فيعوزوا ؟ وما الموجب لأن يساق الى الارض الجرز التى لا تمطر . او تمطر مطراً لا يغنيها ــ كأرض مصر إذ كان المطر القليل لا يكفيها ، والكثير يهدم ابنيتها ــ قال تعالى : (أو لم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا تأكل منه انعامهم وانفسهم افلا يبصرون؟) .

وكذلك السحاب المتحرك ، وقد علم ان كل حركة فاما ان تكون «قسرية» وهي تابعة للقاسر ، او « طبيعية » وانما تكون اذا خرج المطبوع عن مركزه فيطلب عوده اليه ؛ أو « ارادية » وهي الاصل ، فجميع الحركات تابعة للحركة الارادية التى تصدر عن ملائكة الله تعالى ، التى هي (المدبرات امرا) و (المقسمات امرا) ، وغير ذلك مما اخبر الله به عن الملائكة ، وفي المعقول ما يصدق ذلك .

فالكلام فى هذا وامثاله له موضع غير هذا .

(والمقصود هنا) : ان نبين ان ما ذكر فى السؤال زائل على كل تقدير فيكون الكلام فى الجواب مبنياً على حجج علمية لا تقليدية ، ولا مسلمة ، واذا بينا حصول الجواب على كل تقدير ـ كما سنوضحه ـ لم يضرنا بعد ذلك ان يكون بعض التقديرات هو الواقع ـ وان كنا نعلم ذلك ـ لكن تحرير الجواب على تقدير دون تقدير ، واثبات ذلك فيه طول لا يحتاج اليه هنا ؛ فان الجواب اذا كان حاصلاً على كل تقدير كان احسن واوجز .

المقام الثاني

ان يقال « العرش » سواء كان هو الفلك التاسع ، او جسما محيطاً بالفلك التاسع ، او كان فوقه من جهة وجه الارض غير محيط به ، او قيل فيه غير ذلك فيجب ان يعلم ان العالم العلوي والسفلى بالنسبة الى الخالق تعالى في غاية الصغر ،

كما قال تعالى : (وما قدروا الله حق قـدره والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون) .

وفى الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : «يقبض الله تبارك وتعالى الارض يوم القيامة ويطوى السماء بيمينه ، ثم يقول : انا الملك أين ملوك الأرض ؟» .

وفى الصحيحين ــ واللفظ لمسلم ــ عن عبد الله بن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «يقبض الله تبارك وتعـالى الارض يوم القيامة ويطوي السماء بيمينه ، ثم يقول : انا الملك ، اين ملوك الارض ؟» .

وفى الصحيحين ــ واللفظ لمسلم ــ عن عبد الله بن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يطوي الله السموات يوم القيامة ، ثم يأخذهن بيده اليمنى ، ثم يقول : انا الملك ؛ اين الجبارون ؛ اين المتكبرون ؛ ثم يطوي الأرضين بشماله ، ثم يقول : انا الملك ؛ اين الجبارون ؛ اين المتكبرون ؟ »

وفى لفظ في الصحيح عن عبد الله بن مقسم انه نظر الى عبد الله بن عمر كيف يحكي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يأخذ الله سمواته وارضه بيده ، ويقول انا الملك ويقبض اصابعه ويبسطها . انا الملك ، حتى نظرت الى المنبر يتحرك من اسفل شيء منه ، حتى اني اقول اساقط هو برسول الله صلى الله عليه وسلم ؟! »

وفى لفظ قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر وهو يقول: « يأخذ الجبار سمواته وارضه . وقبض بيده وجعل يقبضها ويبسطها ويقول : انا الرحمن ؛ انا الملك ؛ انا القدوس ؛ انا السلام ؛ انا المؤمن ؛ انا المهيمن ؛ انا العزيز ؛ انا الجبار ؛ انا المتكبر ؛ انا الذي بدأت الدنيا ولم تكن شيئاً ؛ انا الذي أعدتها. أين المتكبرون ؟ أين الجبارون :[1]» وفى لفظ «اين الجبارون اين المتكبرون ويميل رسول الله صلى الله عليه وسلم على يمينه وعلى شماله ، حتى نظرت الى المنبر يتحرك من اسفل شيء منه ، حتى انى لأقول اساقط هو برسول الله صلى الله عليه وسلم »

والحديث مروي فى الصحيح والمسانيد وغيرها بألفاظ يصدق بعضها بعضا؛ وفى بعض ألفاظه قال : قرأ على المنبر : (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) الآية. قال : «مطوية فى كفه يرمي بها كما يرمي الغلام بالكرة » وفى لفظ : «يأخذ الجبار سمواته وارضه بيده فيجعلها فى كفه ثم يقول بهما هكذا كما تقول الصبيان بالكرة . انا الله الواحد !» .

وقال ابن عباس : يقبض الله عليهما فما ترى طرفاها بيده » وفى لفظ عنه : «ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن فى يد الرحمن إلا كخردلة فى يد احدكم » وهذه الآثار معروفة فى كتب الحديث .

وفى الصحيحين عن عبدالله بن مسعود قال : « أتى النبى صلى الله عليه وسلم

(١) نسخة اين الملوك ؛ اين الجابرة .

رجل من اليهود فقال : يامحمد! ان الله يجعل السموات على أصبع ، والأرضين على اصبع ، والجبال على اصبع : والماء والثرى على اصبع ، وسائر الخلق على أصبع ؛ فيهزهن . فيقول : انا الملك ! انا الملك ! قال : فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تصديقاً لقول الحبر ، ثم قرأ : (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) الآية» .

ففي هذه الآية والأحاديث الصحيحة ـ المفسرة لها المستفيضة التى اتفق اهل العلم على صحتها وتلقيها بالقبول ـ ما يبين ان السموات والأرض وما بينهما بالنسبة الى عظمة الله تعالى أصغر من ان تكون مع قبضه لها الا كالشيء الصغير فى يد احدنا ، حتى يدحوها كما تدحى الكرة .

قال عبد العزيز بن عبدالله بن ابي سلمة الماجشون الامام نظير مالك ـ فى كلامه المشهور الذي رد فيه على الجهمية ومن خالفها ومن اول كلامه قال ـ فاما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقاً وتكلفا فقد استهوته الشياطين في الأرض حيران ، فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه ، بأن قال : لا بد ان كان له كذا من ان يكون له كذا ؛ فعمي عن البين بالخفي ، فجحد ما سمى الرب من نفسه ، بصمت الرب عما لم يسم منها ، فلم يزل يملي له الشيطان حتى جحد قول الله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) ، فقال : لا يراه احد يوم القيامة ؛ فجحد ـ والله ـ افضل كرامة الله التى اكرم بها اولياءه يوم القيامة ؛ من النظر الى وجهه ونضرته

إيام (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) وقد قضى أنهم لا يموتون ، فهم بالنظر اليه ينضرون .

الى ان قال : وانما جحد رؤية الله يوم القيامة اقامة للحجة الضالة المضلة ؛ لأنه قد عرف انه اذا تجلى لهم يوم القيامة راوا منه ما كانوا به قبل ذلك مؤمنين ، وكان له جاحداً . وقال المسلمون : يارسول الله ! هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب ؟ » قالوا : لا . قال : « فهل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب ؟ » قالوا : لا . قال : « فانكم ترون ربكم كذلك » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تمتلىء النار حتى يضع الجبار فيها قدمه فتقول قط ، قط ، وينزوى بعضها الى بعض » . وقال لثابت بن قيس : « قد ضحك الله مما فعلت بضيفك البارحة » ، وقال — فيما بلغنا عنه — إن الله يضحك من أزلكم وقنوطكم وسرعة اجابتكم » . وقال له رجل من العرب إن ربنا ليضحك ؟ ، قال : « نعم » قال لن نعدم من رب يضحك خيرا . في أشباه لهذا مما لم نحصه .

وقال تعالى : (وهو السميع البصير) (واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا) وقال : (ولتصنع على عيني) ، وقال : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ ؟) وقال : (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ، سبحانه وتعالى عما يشركون) .

فو الله ما دلهم على عظم ما وصف به نفسه وما تحيط به قبضته إلا صغر نظيرها منهم عندهم إن ذلك الذي القي فى روعهم ؛ وخلق على معرفته قلوبهم فما وصف الله من نفسه وسماه على لسان رسوله سميناه كما سماه ، ولم نتكلف منه علم ما سواه ، لا هذا ، ولا هذا ، لا نجحد ما وصف ، ولا نتكلف معرفة مالم يصف انتهى .

وإذا كان كذلك فاذا قدر أن المخلوقات كالكرة ، وهذا قبضه لها ورميه بها ، وانما نبين لنا من عظمته وصف المخلوقات بالنسبة اليه ما يعقل نظيره منا .

ثم الذى فى القرآن والحديث يبين انه ان شاء قبضها وفعل بها ما ذكر كما يفعل ذلك فى يوم القيامة ، وإن شاء لم يفعل ذلك ، فهو قادر على أن يقبضها ويدحوها كالكرة ، وفي ذلك من الاحاطة بها ما لا يخفى ، وان شاء لم يفعل ذلك وبكل حال فهو مباين لها ليس بمحايث لها .

ومن المعلوم ان الواحد منا ــ ولله المثل الأعلى ــ إذا كان عنده خردلة ، إن شاء قبضها فأحاطت بها قبضته ، وان شاء لم يقبضها بل جعلها تحته ، فهو فى الحالتين مباين لها ، وسواء قدر أن العرش هو محيط بالمخلوقات ــ كاحاطة الكرة بما فيها ــ أو قيل انه فوقها وليس محيطاً بها ؛ كوجه الأرض الذى نحن عليه بالنسبة إلى جوفها ، وكالقبة بالنسبة الى ما تحتها ، او غير ذلك .

فعلى التقديرين يكون العرش فوق المخلوقات ، والخالق سبحانه وتعالى فوقه ، والعبد فى توجهه الى الله يقصد العلو دون التحت ، وتمام هذا ببيان :

المقــام الثــالث

وهو ان نقول : لا يخلو اما ان يكون العرش كريا كالافلاك ويكون محيطا بها ، واما ان يكون فوقها وليس هو كريا ؛ فان كان الأول فمن المعلوم باتفاق من يعلم هذا ان الأفلاك مستديرة كرية الشكل ، وان الجهة العليا هي جهة المحيط ، وهي المحدب ، وان الجهة السفلى هو المركز ، وليس للافلاك إلا جهتان العــلو والسفل فقط .

واما الجهات الست فهي للحيوان ، فان له ست جوانب يؤم جهة فتــكون امامه ، ويخلف اخرى فتــكون خلفه ، وجهة تحاذي يمينه ، وجهة تحاذي شماله ، وجهة تحاذي راسه ؛ وجهة تحاذى رجليه ، وليس لهذه الجهات الست في نفسها صفة لازمة ؛ بل هي بحسب النسبة والاضافة ، فيكون يمين هذا ما يكون شمال هذا ، ويكون امام هذا ما يكون خلف هــذا ، ويكون فوق هذا ما يكون تحت هذا .

لكن جهة العلو والسفل للافلاك لا تتغير ، فالمحيط هو العلو والمركز هو السفل ، مع ان وجه الأرض التى وضعها الله للأنام وارساها بالجبال هو الذي عليه الناس والبهائم ، والشجر والنبات ، والجبال والأنهار الجارية .

فأما الناحية الأخرى من الأرض فالبحر محيط بها ، وليس هناك شيء من الآدميين وما يتبعهم ، ولو قدر ان هناك احداً لكان على ظهر الأرض ولم يكن

من فى هذه الجهة تحت من فى هذه الجهــة ، ولا من فى هذه تحت من فى هذه ، كما ان الأفلاك محيطة بالمركز ، وليس احد جانبي الفلك تحت الآخر ، ولا القطب الشمالى تحت الجنوبي ولا بالعكس .

وان كان الشمالي هو الظاهر لنا فوق الأرض وارتفاعه بحسب بعد الناس عن خط الاستواء فما كان بعده عن خط الاستواء ثلاثين درجة مثلا كان ارتفاع القطب عنده ثلاثين درجة ، وهو الذي يسمى عرض البلد ، فكما ان جوانب الارض المحيطة بها وجوانب الفلك المستديرة ليس بعضها فوق بعض ولا تحته ؛ فكذلك من يكون على الارض من الحيوان والنبات والاثقال لا يقال انه تحت اولئك ، وانمــا هذا خيال يتخيله الانسان ، وهو تحت اضافي ؛ كما لو كانت نملة تمشي تحت سقف فالسقف فوقها ، وان كانت رجلاها تحاذيه .

وكذلك من علق منكوسـاً فانه تحت السماء ، وان كانت رجلاه تلي السماء ، وكذلك يتوهم الانسان إذا كان فى احد جانبي الأرض او الفــلك ان الجانب الآخر تحته ، وهذا امر لا يتنــازع فيه اثنان ، ممن يقول إن الأفلاك مستديرة .

واستدارة الافلاك ــ كما انه قول اهل الهيئة والحساب ــ فهو الذي عليه علماء المسلمين ، كما ذكره ابو الحسن بن المنــادى ، وابو محمد بن حزم ، وابو الفرج بن الجوزي وغيرهم انه متفق عليه بين علمــاء المسلمين ، وقد قال

تعالى : (وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون) قال ابن عباس : فلكة مثل فلكة المغزل .

و « الفلك في اللغة » هو المستدير . ومنه قولهم : تفلك ثدي الجارية إذا استدار ، وكل من يعلم أن الأفلاك مستديرة يعلم ان المحيط هو العالي على المركز من كل جانب ، ومن توهم ان من يكون في الفلك من ناحية يكون تحته من فى الفلك من الناحية الأخرى في نفس الأمر فهو متوهم عندهم .

واذا كان الامر كذلك فاذا قدر أن العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو اعلاها ، وسقفها ــ وهو فوقها ــ مطلقاً ، فلا يتوجه إليه ، والى ما فوقه الانسان إلا من العلو ، لا من جهاته الباقية اصلا .

ومن توجه الى الفلك التاسع او الثامن او غيره من الافلاك من غير جهة العلو كان جاهلا باتفاق العقلاء ، فكيف بالتوجه الى العرش او الى ما فوقه وغاية ما يقدر أن يكون كري الشكل ! ! والله تعالى محيط بالمخلوقات كلها احاطة تليق بجلاله ؛ فان السموات السبع والارض في يده اصغر من الحمصة فى يد احدنا .

واما قول القائل : إذا كان كرياً والله من ورائه محيط به بائن عنه . فما فائدة : ان العبد يتوجه الى الله حين دعائه وعبادته ؟ فيقصد العلو دون التحت . فلا فرق حينئذ وقت الدعاء بين قصد جهة العلو وغيرها من الجهات التى تحيط

بالداعي ، ومع هذا نجد في قلوبنا قصداً يطلب العلو ، لا يلتفت يمنة ولا يسرة ، فاخبرونا عن هذه الضرورة التى نجدها فى قلوبنا ، وقد فطرنا عليها .

فيقال له : هذا السؤال انما ورد لتوهم المتوهم ان نصف الفلك يكون تحت الأرض ، وتحت ما على وجه الأرض من الآدميين والبهائم ، وهذا غلط عظيم ؛ فلو كان الفلك تحت الأرض من جهة لكان تحتها من كل جهة ، فكان يلزم ان يكون الفلك تحت الارض مطلقاً وهذا قلب للحقائق ؛ إذ الفلك هو فوق الارض مطلقاً .

و « اهل الهيئة » يقولون : لو ان الارض مخروقة الى ناحية ارجلنا والقى في الخرق شيء ثقيل ــ كالحجر ونحوه ــ لكان ينتهي الى المركز . حتى لو القى من تلك الناحية حجر آخر لالتقيا جميعاً فى المركز ، ولو قدر ان انسانين التقيا فى المركز بدل الحجرين لالتقت رجلاهما ولم يكن احدهما تحت صاحبه ؛ بل كلاهما فوق المركز ، وكلاهما تحت الفلك ؛ كالمشرق والمغرب ، فانه لو قدر ان رجلاً بالمشرق فى السماء او الارض ، ورجلاً بالمغرب في السماء او الارض : لم يكن احدهما تحت الآخر ، وسواء كان رأسه او رجلاه او بطنه او ظهره او جانبه مما يلي السماء او مما يلي الارض ، واذا كان مطلوب احدهما ما فوق الفلك لم يطلبه الا من الجهة العليا ؛ لم يطلبه من جهة رجليه او يمينه او يساره لوجهين :

(احدهما) ان مطلوبه من الجهة العليا اقرب اليه من جميع الجهات ؛فلو قدر رجل او ملك يصعد الى السماء ، او الى ما فوق : كان صعوده مما يلى رأسه

أقرب إذا امكنه ذلك ، ولا يقول عاقل انه يخرق الأرض ثم يصعد من تلك الناحية ، ولا انه يذهب يميناً او شمالا ، او اماما او خلفاً ، الى حيث أمكن من الأرض ثم يصعد ، لأنه اي مكان ذهب اليه كان بمنزلة مكانه او هو دونه ، وكان الفلك فوقه ، فيكون ذهابه إلى الجهات الخمس تطويلا وتعباً من غير فائدة.

ولو ان رجلا اراد ان يخاطب الشمس والقمر فانه لا يخاطبه إلا من الجهة العليا ، مع ان الشمس والقمر قد تشرق وقد تغرب ؛ فتنحرف عن سمت الرأس، فكيف بمن هو فوق كل شيء دائماً لا يأفل ولا يغيب سبحانه وتعالى ؟.

وكما ان الحركة كحركة الحجر تطلب مركزها بأقصر طريق - وهو الخط المستقيم - فالطلب الارادي الذي يقوم بقلوب العباد كيف يعدل عن الصراط المستقيم القريب ، الى طريق منحرف طويل . والله تعالى فطر عباده على الصحة والاستقامة إلا من اجتالته الشياطين فأخرجته عن فطرته التي فطر عليها .

(الوجه الثاني) : انه اذا قصد السفل بلا علو كان ينتهي قصده الى المركز وإن قصده امامه او وراءه او يمينه او يساره : من غير قصد العلو ، كان منتهى قصده اجزاء الهواء ، فلا بد له من قصد العلو ضرورة . سواء قصد مع ذلك هذه الجهات او لم يقصدها .

ولو فرض انه قال : اقصده من اليمين مع العلو . او من السفل مع العلو : كان هذا بمنزلة من يقول : اريد ان احج من المغرب . فأذهب الى خراسان ، ثم أذهب الى مكة : بل بمنزلة من يقول اصعد الى الافلاك . فأنزل في الارض ،

ثم اصعد الى الفلك من الناحية الاخرى ؛ فهذا وان كان ممكناً فى المقدور لكنه مستحيل من جهة امتناع ارادة القاصد له ؛ وهو مخالف للفطرة ، فان القاصد يطلب مقصوده بأقرب طريق ،لا سيما اذا كان مقصوده معبوده الذي يعبده ويتوكل عليه ، واذا توجه اليه على غير الصراط المستقيم كان سيره منكوساً معكوساً .

و « ايضاً » : فان هذا يجمع فى سيره وقصده بين النفي والاثبات بين ان يتقرب الى المقصود ويتباعد عنه ؛ ويريده وينفر عنه ، فانه اذا توجه اليه من الوجه الذي هو عنه ابعد واقصى وعدل عن الوجه الاقرب الادنى كان جامعاً بين قصدين متناقضين ؛ فلا يكون قصده له تاماً ؛ إذ القصد التام ينفي نقيضه وضده . وهذا معلوم بالفطرة .

فان الشخص اذا كان يحب النبي صلى الله عليه وسلم محبة تامة ويقصده او يحب غيره ممن يحب ــ سواء كانت محبته محمودة او مذمومة ــ متى كانت المحبة تامة ، وطلب المحبوب طلبه من اقرب طريق يصل اليه ؛ بخلاف ما اذا كانت المحبة مترددة : مثل ان يحب ما تكره محبته فى الدين ، فتبقى شهوته تدعوه الى قصده ، وعقله ينهاه عن ذلك ؛ فتراه يقصده من طريق بعيد ، كما تقول العامة : رجل إلى قدام ، ورجل الى خلف .

وكذلك إذا كان فى دينه نقص ، وعقله يأمره بقصد المسجد او الجهاد ، او غير ذلك من القصودات التى تحب في الدين وتكرهها النفس ؛ فانه يبقى قاصداً لذلك من طريق بعيد متباطئاً في السير ، وهذا كله معلوم بالفطرة .

وكذلك إذا لم يكن القاصد يريد الذهاب بنفسه ؛ بل يريد خطاب المقصود ودعاءه ونحو ذلك ، فانه يخاطبه من أقرب جهة يسمع دعاءه منها ، وينال به مقصوده إذا كان القصد تاما .

ولو كان رجل فى مكان عال ، وآخر يناديه ؛ لتوجه اليه وناداه ، ولو حط رأسه فى بئر وناداه بحيث يسمع صوته لكان هذا ممكنا ؛ لكن ليس فى الفطرة ان يفعل ذلك من يكون قصده اسماعه من غير مصلحة راجحة ؛ ولا يفعل نحو ذلك إلا عند ضعف القصد ونحوه .

و«حديث الادلاء» الذي روى من حديث ابى هريرة وابى ذر رضى الله عنهما قد رواه الترمذي وغيره ، من حديث الحسن البصري عن ابى هريرة وهو منقطع ، فان الحسن لم يسمع من ابى هريرة ، ولكن يقويه حديث أبي ذر المرفوع ؛ فان كان ثابتاً فمعناه موافق لهذا : فان قوله : «لو أدلى احدكم بحبل لهبط على الله » انما هو تقدير مفروض ؛ أى لو وقع الادلاء لوقع عليه ، لكنه لا يمكن ان يدلي احد على الله شيئاً ؛ لأنه عال بالذات وإذا اهبط شيء الى جهة الأرض وقف فى المركز ولم يصعد الى الجهة الأخرى . لكن بتقدير فرض الادلاء يكون ما ذكر من الجزاء .

فهكذا ما ذكره السائل : إذا قدر ان العبد يقصده من تلك الجهة . كان هو سبحانه يسمع كلامه ، وكان متوجهاً اليه بقلبه ، لكن هذا مما تمنع منه الفطرة : لأن قصد الشيء القصد التام ينافى قصد ضده ؛ فكما ان الجهة العليا بالذات تنافى

الجهة السفلى فكذلك قصد الأعلى بالذات ينافى قصده من اسفل ، وكما ان ما يهبط الى جوف الارض يمتنع صعوده الى تلك الناحية ــ لانها عالية ــ فترد الهابط بعلوها ، كما ان الجهة العليا من عندنا ترد ما يصعد اليها من الثقيل ، فلا يصعد الثقيل إلا برافع يرفعه يدافع به ما فى قوته من الهبوط ، فكذلك ما يهبط من اعلى الأرض الى أسفلها ــ وهو المركز ــ لا يصعد من هناك الى ذلك الوجه إلا برافع يرفعه ، يدافع به ما فى قوته من الهبوط الى المركز ، فان قدر ان الدافع أقوى كان صاعدا به الى الفلك من تلك الناحية ، وصعد به الى الله ، وانما يسمي هبوطا باعتبار ما في أذهان المخاطبين ان ما يحاذي ارجلهم يكون هابطا ، ويسمى هبوطا مع تسمية اهباطه ادلاء وهو انما يكون ادلاء حقيقياً إلى المركز . ومن هناك انما يكون مداً للحبل ، والدلو ، لا ادلاء له ، لكن الجزاء والشرط مقدران لا محققان .

فانه قال : لو أدلى لهبط ؛ اى لو فرض ان هناك ادلاء لفرض ان هناك هبوطا . وهو يكون ادلاء وهبوطا إذا قدر ان السموات تحت الارض . وهذا التقدير منتف ؛ ولكن فائدته بيان الاحاطة والعلو من كل جانب، وهذا المفروض ممتنع فى حقنا لا نقدر عليه . فلا يتصور ان يدلي ولا يتصور ان يهبط على الله شيء . لكن الله قادر على ان يخرق من هنا الى هناك بحبل . ولكن لا يكون فى حقه ادلاء ، فلا يكون فى حقه هبوطا عليه .

كما لو خرق بحبل من القطب الى القطب . او من مشرق الشمس الى مغربها ،

وقدرنا ان الحبل مر فى وسط الأرض ، فان الله قادر على ذلك كله ، ولا فرق بالنسبة اليه على هذا التقدير من ان يخرق من جانب اليمين منا إلى جانب اليسار، او من جهة امامنا الى جهة خلفنا ، او من جهة رؤوسنا الى جهة ارجلنا اذا مر الحبل بالارض ، فعلى كل تقدير قد خرق بالحبل من جانب المحيط إلى جانبه الآخر، مع خرق المركز ، وبتقدير احاطة قبضته بالسموات والأرض فالحبل الذي قدر انه خرق به العالم وصل اليه ، ولا يسمى شيء من ذلك بالنسبة اليه ادلاء ولا هبوطا .

واما بالنسبة الينا فان ما تحت ارجلنا تحت لنا ، وما فوق رؤوسنا فوق لنا ، وما ندليه من ناحية رءوسنا الى ناحية ارجلنا نتخيل أنه هابط ، فاذاقدر ان احدنا ادلى بحبل كان هابطا على من هناك ، لكن هذا تقدير ممتنع في حقنا ، والمقصود به بيان احاطة الخالق سبحانه وتعالى ، كما بين انه يقبض السموات ويطوي الارض ونحو ذلك مما فيه بيان إحاطته بالمخلوقات .

ولهذا قرأ فى تمام هذا الحديث (هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم) . وهذا كله على تقدير صحته ، فان الترمذي لما رواه قال: وفسره بعض اهل الحديث بأنه هبط على علم الله . وبعض الحلولية والاتحادية يظن ان فى هذا الحديث ما يدل على قولهم الباطل : وهو انه حال بذاته فى كل مكان . وان وجوده وجود الأمكنة ونحو ذلك .

والتحقيق : ان الحديث لا يدل على شيء من ذلك ان كان ثابتاً . فان قوله:

« لو ادلى بحبل لهبط » يدل على انه ليس فى المدلي ولا فى الحبل، ولا فى الدلو ولا فى غير ذلك، وانها تقتضي انه من تلك الناحية ؛ وكذلك تأويله بالعلم تأويل ظاهر الفساد، من جنس تأويلات الجهمية ؛ بل بتقدير ثبوته يكون دالا على الاحاطة.

والاحاطة قد علم ان الله قادر عليها، وعلم انها تكون يوم القيامة بالكتاب والسنة. وليس فى اثباتها فى الجملة ما يخالف العقل ولا الشرع ؛ لكن لا تتكلم إلا بما نعلم ومالا نعلمه امسكنا عنه، وما كان مقدمة دليله مشكوكا فيها عند بعض الناس كان حقه ان يشك فيه، حتى يتبين له الحق، والا فليسكت عما لم يعلم.

واذا تبين هذا فكذلك قاصده يقصده الى تلك الناحية، ولو فرض انا فعلناه لكنا قاصدين له على هذا التقدير، لكن قصدنا له بالقصد الى تلك الجهة ممتنع فى حقنا ؛ لأن القصد التام الجازم يوجب طلب المقصود بحسب الامكان.

ولهذا قد بينا في غير هذا الموضع - لما تكلمنا على تنازع الناس فى النية المجردة عن الفعل هل يعاقب عليها ام لا يعاقب ؟ بينا - ان « الارادة الجازمة » توجب ان يفعل المريد ما يقدر عليه من المراد. ومتى لم يفعل مقدوره لم تكن ارادته جازمة ؛ بل يكون هما، ومن هم بسيئة فلم يفعلها لم تكتب عليه، فان تركها لله كتبت له حسنة.

ولهذا وقع الفرق بين هم يوسف عليه السلام وهم امرأة العزيز، كما قال

الامام احمـد الهم همان : هم خطرات . وهم اصرار . فيوسف عليه السلام هم هما تركه لله فأثيب عليه . وتلك همت هم اصرار ففعلت ما قدرت عليه من تحصيل مرادها ، وان لم يحصل لها المطلوب .

والذين قالوا يعاقب بالارادة احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم : « اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار » قالوا يارسول الله ! هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال : « انه اراد قتل صاحبه » وفى رواية « انه كان حريصاً على قتل صاحبه » . فهـذا اراد ارادة جازمة ، وفعل ما يقدر عليه ؛ وان لم يدرك مطلوبه ، فهو بمنزلة امرأة العزيز ؛ فمتى كان القصد جازماً لزم ان يفعل القاصد ما يقدر عليه من حصول المقصود . فاذا كان قادراً على حصول مقصودهبطريق مستقيم امتنع مع القصد التام ان يحصله بطريق معكوس من بعيد .

فلهذا امتنع في فعل العباد عند ضرورتهم ، ودعائهم لله تعالى ، وتمامقصدهم له ان لايتوجهوا اليه إلا توجهاً مستقيماً ؛ فيتوجهوا إلى العلو ؛ دون سائر الجهات ؛ لأنه الصراط المستقيم ، القريب : وما سواه فيه من البعد والانحراف والطول ما فيه . فمع القصد التام الذي هو حال الداعي العابد ، والسائل المضطر يمتنع ان يتوجه إليه إلا إلى العلو ، ويمتنع ان يتوجه اليه إلى جهة اخرى ، كما يمتنع ان يدلي بحبل يهبط عليه : فهذا هذا والله اعلم .

واما من جهة الشريعة فان الرسل صلوات الله عليهم بعثوا بتـكميل الفطرة وتقريرها ؛ لا بتبديل الفطرة وتغيرها ، قال صـلى الله عليه وسلم فى الحديث

المتفق عليه : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ؟ » .

وقال الله تعالى : (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون) فجاءت الشريعة في العبادة والدعاء بما يوافق الفطرة بخلاف ما عليه اهل الضلال من المشركين والصابئين المتفلسفة وغيرهم ؛ فانهم غيروا الفطرة في العلم والارادة جميعاً وخالفوا العقل والنقل ، كما قد بسطناه في غير هذا الموضع .

وقد ثبت فى الصحيحين من غير وجه : « ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : إذا قام احدكم الى الصلاة فلا يبصقن قبل وجهه ، فان الله قبل وجهه ؛ ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ؛ ولكن عن يساره او تحت قدمه » وفي رواية « انه اذن ان يبصق فى ثوبه » .

وفى حديث ابى رزين المشهور ، الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم : « لما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه ما من احد إلا سيخلو به ربه فقال له ابو رزين : كيف يسعنا يا رسول الله وهو واحد ونحن جميع ؟ فقال :«سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله ! هذا القمر آية من آيات الله كلكم يراه مخلياً به ، فالله اكبر » .

ومن المعلوم ان من توجه الى القمر وخاطبه ــ إذا قدر ان يخاطبه ــ

لا يتوجه اليه إلا بوجهه مع كونه فوقه ، فهو مستقبل له بوجهه مع كونه فوقه ، ومن الممتنع فى الفطرة ان يستدبره ويخاطبه مع قصده التام له ، وان كان ذلك ممكناً ، وإنما يفعل ذلك من ليس مقصوده مخاطبته ؛ كما يفعل من ليس مقصوده التوجه الى شخص بخطاب ، فيعرض عنه بوجهه ويخاطب غيره ؛ ليسمع هو الخطاب ؛ فأما مع زوال المانع فانما يتوجه اليه : فكذلك العبد إذا قام إلى الصلاة ، فانه يستقبل ربه وهو فوقه ، فيدعوه من تلقائه لا من يمينه ولا من شماله ، ويدعوه من العلو لا من السفل ، كما إذا قدر أنه يخاطب القمر .

وقد ثبت في الصحيحين انه قال : « لينتهين اقوام عن رفع أبصارهم في الصلاة او لا ترجع إليهم أبصارهم » . واتفق العلماء على ان رفع المصلى بصره الى السماء منهي عنه . وروي احمد عن محمد بن سيرين « ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يرفع بصره فى الصلاة الى السماء حتى انزل الله تعالى (قد افلح المؤمنون . الذين هم في صلاتهم خاشعون) » فكان بصره لا يجاوز موضع سجوده ؛ فهذا مما جاءت به الشريعة تكميلاً للفطرة ؛ لأن الداعي السائل الذي يؤمر بالخشوع ــ وهو الذل والسكوت ــ لا يناسب حاله ان ينظر إلى ناحيةمن يدعوه ويسأله بل يناسب حاله الاطراق ، وغض بصره امامه .

وليس نهي المصلى عن رفع بصره فى الصلاة رداً على «اهل الاثبات» الذين يقولون : انه على العرش ، كما يظنه بعض جهال الجهميةفان الجهمية عندهم لا فرق

بين العرش وقعر البحر ، فالجميع سواء ، ولو كان كذلك لم ينه عن رفع البصر الى جهة ويؤمر برده الى اخرى ، لأن هذه وهذه عند الجهمية سواء .

و « أيضاً » فلو كان الامر كذلك لكان النهي عن رفع البصر شاملاً لجميع أحوال العبد ، وقد قال تعالى : (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) فليس العبد ينهى عن رفع بصره مطلقاً ، وإنما نهى فى الوقت الذي يؤمر فيه بالخشوع ؛ لأن خفض البصر من تمام الخشوع ، كما قال تعالى : (خاشعة أبصارهم يخرجون من الأجداث) ، وقال تعالى : (وتراهم يعرضون عليها خاشعين من الذل ينظرون من طرف خفي) .

و « أيضاً » : فلو كان النهي عن رفع البصر الى السماء وليس فى السماء إله لكان لا فرق بين رفعه الى السماء ورده إلى جميع الجهات ، ولو كان مقصوده ان ينهى الناس أن يعتقدوا ان الله فى السماء اويقصدوا بقلوبهم التوجه إلى العلو لبين لهم ذلك كما بين لهم سائر الأحكام ، فكيف وليس فى كتاب الله ، ولا سنة رسوله ، ولافى قول سلف الامة حرف واحد يذكر فيه انه ليس الله فوق العرش او انه ليس فوق السماء ، او انه لا داخل العالم ولاخارجه ، ولا محايث له ولامباين له ، او انه لا يقصد العبد إذا دعاه العلو دون سائر الجهات ؟؟! بل جميع ما يقوله الجهمية من النفي — ويزعمون انه الحق — ليس معهم به حرف من كتاب الله ولا سنة رسوله ، ولا قول احد من سلف الأمة وائمتها ، بل الكتاب والسنة واقوال السلف والأئمة مملوءة بما يدل على نقيض قولهم ، وهم يقولون :

ان ظاهر ذلك كفر ؛ فتؤول ، او نفوض ؛ فعلى قولهم ليس في الكتاب والسنة واقوال السلف والأئمة فى هذا الباب الا ما ظاهره الكفر ، وليس فيها من الايمان فى هذا البـاب شيء ، والسلب الذي يزعمون انه الحق ـــ الذي يجب على المؤمن او خواص المؤمنين اعتقاده عنـدهم ـــ لم ينطق به رسول ، ولا نبي ، ولا احد من ورثة الأنبياء والمرسلين ؛ والذي نطقت به الأنبياء وورثتهم ليس عندهم هو الحق ، بل هو مخالف للحق فى الظاهر ؛ بل وحذاقهم يعلمون انه مخالف للحق فى الظاهر والباطن .

لكن هؤلاء منهم من يزعم ان الأنبيـاء لم يمكنهم ان يخاطبوا الناس إلا بخلاف الحق الباطن ؛ فلبسوا وكذبوا لمصلحة العامة . فيقال لهم : فهلا نطقوا بالباطن لخواصهم الأذكياء الفضلاء إن كان ما يزعمونه حقاً ؟ .

وقد علم ان خواص الرسل هم على الاثبات ايضاً ، وانه لم ينطق بالنفي احد منهم الا ان يكذب على احدهم ؛ كما يقال عن عمر : ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر كانا يتحدثان وكنت كالزنجي بينهما . وهذا مختلق باتفاق اهل العلم ، وكذلك ما نقل عن علي واهل بيته : ان عندهم علماً باطناً يخالف الظاهر الذي عند جمهور الامة . وقد ثبت فى الصحاح وغيرها عن علي رضي الله عنه انه لم يكن عنـدهم من النبي صلى الله عليه وسلم سر ليس عند الناس ، ولا كتاب مكتوب الا ما كان فى الصحيفة ، وفيهـا « الديات ، وفكاك الاسير ، وان لا يقتل مسلم بكافر » .

ثم إنه من المعلوم أن من جعله الله هاديا مبلغاً بلسان عربي مبين اذا كان لا يتكلم قط الا بما يخالف الحق الباطن الحقيقي ، فهو الى الضلال والتدليس اقرب منه الى الهدى والبيان . وبسط الرد عليهم له موضع غير هذا .

والمقصود ان ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم فى هذا الباب وغيره كله حق يصدق بعضه بعضاً ، وهو موافق لفطرة الخلائق ، وما جعل فيهم من العقول الصريحة ، والقصود الصحيحة ، لا يخالف العقل الصريح ، ولا القصد الصحيح ، ولا الفطرة المستقيمة ، ولا النقل الصحيح الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وانما يظن تعارضها : من صدق بباطل ، من النقول . او فهم منه مالم يدل عليه ؛ اواعتقد شيئا ظنه من العقليات وهو من الجهليات . أومن الكشوفات وهو من الكسوفات — إن كان ذلك معارضا لمنقول صحيح — والا عارض بالعقل الصريح ، او الكشف الصحيح : ما يظنه منقولا عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ويكون كذبا عليه ، او ما يظنه لفظا دالا على شيء ولا يكون دالا عليه ، كما ذكروه في قوله صلى الله عليه وسلم : «الحجر الأسود يمين الله فى الأرض ، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه» ؛ حيث ظنوا ان هذاوامثاله يحتاج إلى التأويل ، وهذا غلط منهم — لوكان هذا اللفظ ثابتاً عن النبي صلى الله عليه وسلم — فان هذا اللفظ صريح فى ان الحجر ليس هو من صفات الله ، اذ قال : « هو يمين الله في الأرض » فتقييده بالارض يدل على انه ليس هو يده على

الاطلاق ، فلا يكون اليد الحقيقية ، وقوله «فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه» صريح فى ان مصافحه ومقبله ليس مصافحا لله ولا مقبلا ليمينه ؛ لان المشبه ليس هو المشبه به ، وقد أتى بقوله : «فكأنما» وهي صريحة فى التشبيه؛ وإذا كان اللفظ صريحا في انه جعل بمنزلة اليمين لا انه نفس اليمين كان من اعتقد ان ظاهره انه حقيقة اليمين قائلا للكذب المبين .

فهذا كله بتقدير ان يكون العرش كري الشكل ، سواء كان هو الفلك التاسع او غير الفلك التاسع ، قد تبين ان سطحه هو سقف المخلوقات ، وهو العالي عليها من جميع الجوانب ، وانه لا يجوز ان يكون شيء مما فى السماء والارض فوقه ، وان القاصد الى ما فوق العرش ـ بهذا التقدير ـ انما يقصد إلى العلو ، لا يجوز فى الفطرة ولا فى الشرعة ـ مع تمام قصده ـ ان يقصد جهة اخرى من جهاته الست ؛ بل هو ايضاً يستقبله بوجهه مع كونه أعلى منه ، كما ضربه النبي صلى الله عليه وسلم مثلا من المثل بالقمر ـ ولله المثل الاعلى ـ وبين ان مثل هذا إذا جاز فى القمر ـ وهو آية من آيات الله تعالى ـ فالخالق أعلى واعظم .

وأما إذا قدر ان العرش ليس كرى الشكل ، بل هو فوق العالم من الجهة التى هي وجه الارض ، وانه فوق الافلاك الكرية ، كما ان وجه الارض الموضوع للأنام فوق نصف الارض الكرى ، او غير ذلك من المقادير التى يقدر فيها ان العرش فوق ما سواه وليس كرى الشكل ، فعلى كل تقدير لا تتوجه إلى الله إلا الى العلو لا الى غير ذلك من الجهات .

فقد ظهر انه ــ على كل تقدير ــ لا يجوز ان يكون التوجه الى الله الا الى العلو ، مع كونه على عرشه مباينا لخلقه ، وسواء قدر مع ذلك انه محيط بالمخلوقات ــ كما يحيط بها اذا كانت فى قبضته ــ أو قدر مع ذلك انه فوقها من غير ان يقبضها ويحيط بها ، فهو على التقديرين يكون فوقها مبايناً لها ؛ فقد تبين انه على هذا التقدير فى الخالق ، وعلى هذا التقدير فى العرش ، لا يلزم شيء من المحذور والتناقض ، وهذا يزيل كل شبهة ، وانما تنشأ الشبهة فى اعتقادين فاسدين .

(احدهما) ان يظن ان العرش اذا كان كريا والله فوقه وجب ان يكون الله كريا ، ثم يعتقد انه اذا كان كريا فيصح التوجه الى ما هو كرى ــ كالفلك التاسع ــ من جميع الجهات ، وكل من هذين الاعتقادين خطأ وضلال ، فان الله مع كونه فوق العرش ، ومع القول بأن العرش كرى ــ سواء كان هو التاسع او غيره ــ لا يجوز ان يظن انه مشابه للأفلاك فى أشكالها ؛ كما لا يجوز ان يظن انه مشابه لها فى أقدارها ، ولا فى صفاتها ــ سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ــ بل قد تبين انه اعظم واكبر من ان تكون المخلوقات عنده بمنزلة داخل الفلك فى الفلك . وانها عنده اصغر من الحمصة والفلفلة ونحو ذلك فى يد أحدنا . فاذا كانت الحمصة او الفلفلة . بل الدرهم والدينار . او الكرة التى يلعب بها الصبيان ونحو ذلك ، في يد الانسان او تحته او نحو ذلك ، هل يتصور عاقل اذا استشعر علو الانسان على ذلك واحاطته به ان يكون الانسان كالفلك ؟ والله ــ ولله المثل الاعلى ــ أعظم من أن يظن ذلك به ، وإنما يظنه

الذين (ما قدروا الله حق قدره ، والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه . سبحانه وتعالى عما يشركون) .

وكذلك «اعتقادم الثاني» : وهو ان ما كان فلـكا فانه يصح التوجه إليه من الجهات الست خطأ باتفاق اهل العقل ، الذين يعلمون الهيئة ؛ واهل العقل الذين يعلمون ان القصد الجازم يوجب فعل المقصود بحسب الامكان .

فقد تبين ان كل واحد من المقدمتين خطأ فى العقل والشرع ، وانه لا يجوز ان تتوجه القلوب اليه إلا الى العلو ، لا الى غـيره من الجهات على كل تقدير يفرض من التقديرات ، سـواء كان العرش هو الفلك التاسع او غيره ؛ سواء كان محيطاً بالفلك كرى الشكل او كان فوقه من غير ان يكون كريا ، سواء كان الخالق ــ سبحانه ــ محيطاً بالمخلوقات كما يحيط بها فى قبضته او كان فوقها من جهة العلو منا ، التى تلى رؤوسنا ، دون الجهة الأخرى .

فعلى اي تقدير فرض كان كل من مقدمتى السؤال باطلة ، وكان الله تعالى اذا دعوناه انمـا ندعوه بقصد العلو دون غيره ، كما فطرنا على ذلك .

وبهذا يظهر الجواب عن السؤال من وجوه متعددة والله اعلم .

سُئِلَ رَحِمَهُ اللَّهُ

هل العرش والكرسي موجودان ، ام مجاز ؟ وهل مذهب اهل السنة على ان الله تعالى كلم موسى شفاهاً منه اليه بلا واسطة ؟ وهل الذي رآه موسى كان نوراً ام ناراً ؟ .

فأجاب ــ رضي الله عنه ــ الحمد لله . بل « العرش » موجود بالكتاب والسنة ، واجماع سلف الأمة وأئمتها ، وكذلك « الكرسي » ثابت بالكتاب والسنة ، واجماع جمهور السلف .

وقد نقل عن بعضهم : ان « كرسيه » علمه . وهو قول ضعيف ؛ فان علم الله وسع كل شيء ، كما قال : (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً) .

والله يعلم نفسه ويعلم ما كان وما لم يكن ، فلو قيل وسع علمه السموات والارض لم يكن هذا المعنى مناسباً ؛ لا سيما وقد قال تعالى : (ولا يؤوده حفظهما) اي لا يثقله ولا يكرثه ، وهذا يناسب القدرة لا العلم ، والآثار المأثورة تقتضي ذلك ؛ لكن الآيات والأحاديث في « العرش » اكثر من ذلك ؛ صريحة متواترة .

وقد قال بعضهم : إن « الكرسي » هو العرش ؛ لكن الاكثرون على انهما شيئان .

واما موسى فان الله كلمه بلا واسطة باتفاق المسلمين ؛ اهل السنة واهل البدعة ، لم يقل احد من المسلمين ان موسى كان بينه وبين الله واسطة فى التكليم لا اهل السنة ، ولا الجهمية ، ولا من المعتزلة ، ولا الكلابية ، ولا غيرهم . ولكن بينهم نزاع فى غير هذا .

والذي رآه موسى كان ناراً بنص القرآن ، وهو أيضاً «نور» كما فى الحديث و« النار » هي نور والله اعلم .

سُئِلَ

عن رجلين تنازعا فى « كيفية السماء والارض » هل هما « جسمان كريان »؟ فقال احدهما كريان ؛ وانكر الآخر هذه المقالة ، وقال : ليس لها اصل وردها ، فما الصواب ؟؟

فأجاب : السموات مستديرة عند علماء المسلمين ، وقد حكى إجماع المسلمين على ذلك غير واحد من العلماء أئمة الاسلام : مثل ابي الحسين احمد ابن جعفر بن المنادي ، احد الأعيان الكبار ، من الطبقة الثانية من اصحاب الامام احمد ، وله نحو اربعمائة مصنف .

وحكى الاجماع على ذلك الامام ابو محمد بن حزم ، وابو الفرج بن الجوزي وروى العلماء ذلك بالأسانيد المعروفة عن الصحابة والتابعين ، وذكروا ذلك من كتاب الله وسنة رسوله ، وبسطوا القول فى ذلك بالدلائل السمعية .

وان كان قد اقيم على ذلك أيضاً دلائل حسابية .

ولا اعلم فى علماء المسلمين المعروفين من انكر ذلك ؛ الا فرقة يسيرة من اهل الجدل لما ناظروا المنجمين ، فأفسدوا عليهم فاسد مذهبهم فى الاحوال

والتأثير ، خلطوا الكلام معهم بالمناظرة فى الحساب ، وقالوا على سبيل التجويز يجوز ان تكون مربعة اومسدسة او غير ذلك ؛ ولم ينفوا أن تكون مستديرة لكن جوزوا ضد ذلك . وماعلمت من قال انها غير مستديرة — وجزم بذلك — إلا من لا يؤبه له من الجهال .

ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى : (وهو الذي خلق الليل والنهار ، والشمس والقمر ، كل في فلك يسبحون) ، وقال تعالى : (لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل فى فلك يسبحون) .

قال ابن عباس وغيره من السلف : في فلكة مثل فلكة المغزل . وهذا صريح بالاستدارة والدوران ، واصل ذلك : ان « الفلك في اللغة » هو الشيء المستدير ، يقال تفلك ثدى الجارية إذا استدار ، ويقال لفلكة المغزل المستديرة فلكة ؛ لاستدارتها .

فقد اتفق اهل التفسير واللغة على ان « الفلك » هو المستدير . والمعرفة لمعانى كتاب الله إنما تؤخذ من هذين الطريقين : من اهل التفسير الموثوق بهم من السلف ، ومن اللغة : التى نزل القرآن بها . وهي لغة العرب .

وقال تعالى : (يكور الليل على النهار ، ويكور النهار على الليل) قالوا : و«التكوير» التدوير ، يقال : كورت العمامة ، وكورتها : إذا دورتها . ويقال : للمستدير كارة ، واصله «كورة» تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت الفا .

ويقال أيضاً : «كرة» واصله كورة ، وانمـا حذفت عين الـكلمة كما قيل فى ثبة وقلة .

والليل والنهار . وسائر أحوال الزمان تابعة للحركة ؛ فان الزمان مقدار الحركة ؛ والحركة قائمة بالجسم المتحرك ، فاذا كان الزمان التابع للحركة التابعة للجسم موصوفا بالاستدارة كان الجسم اولى بالاستدارة .

وقال تعالى : (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت) وليس فى السماء إلا أجسام ما هو متشابه ــ فأما التثليث ، والتربيع ، والتخميس . والتسديس ، وغير ذلك : ففيها تفاوت واختلاف ، بالزوايا والاضلاع ــ لا خلاف فيه ، ولا تفاوت ؛ إذ الاستدارة التى هي الجوانب .

وفى الحديث المشهور فى سنن ابي داود وغيره ، عن جبير بن مطعم ، ان اعرابياً جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ! جهدت الأنفس ، وهلك المـال ؛ وجاع العيال ، فاستسق لنا ؛ فانا نستشفع بالله عليك . ونستشفع بك على الله : فسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى عرف ذلك فى وجوه أصحابه ، وقال : « ويحك ! إن الله لا يستشفع به على احد من خلقه ، شأن الله اعظم من ذلك ، إن عرشه على سماواته هكذا » وقال بيده مثل القبة « وانه يئط به أطيط الرحل الجديد براكبه » .

فأخبر النبى صلى الله عليه وسلم ان العرش على السماوات مثل القبة ، وهذا اشارة الى العلو والادارة .

وفى الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا سألتم الله الجنة فاسألوه « الفردوس » فانه اعلى الجنة ، واوسط الجنة وسقفه عرش الرحمن » والاوسط لا يكون أوسط الا فى المستدير وقد قال إياس بن معاوية السماء على الارض مثل القبة ، والآثار فى ذلك لا تحتملها الفتوى ؛ وانما كتبت هذا على عجل .

والحس مع العقل يدل على ذلك ، فانه مع تامل دوران الكواكب القريبة من القطب فى مدار ضيق حول القطب الشمالي ، ثم دوران الكواكب المتوسطة فى السماء فى مدار واسع ، وكيف يكون فى اول الليل ، وفى آخره ؟ يعلم ذلك .

وكذلك من راى حال الشمس وقت طلوعها ، واستوائها وغروبها ، فى الاوقات الثلاثة على بعد واحد وشكل واحد ، ممن يكون على ظهر الارض علم انها تجري فى فلك مستدير ، وانه لو كان مربعاً لكانت وقت الاستواء اقرب الى من تحاذيه منها وقت الطلوع والغروب ، ودلائل هذا متعددة .

وأما من ادعى ما يخالف الكتاب والسنة فهو مبطل فى ذلك ، وان زعم ان معه دليلاً حسابياً : وهذا كثير فيمن ينظر فى « الفلك واحواله » كدعوى جماعة من الجهال انهم يغلب وقت طلوع الهلال لمعرفة وقت ظهوره ، بعد استسراره بمعرفة بعده عن الشمس . بعد مفارقتها وقت الغروب ، وضبطهم « قوس الرؤية » وهو الخط المعروض مستديرا ـ قطعة من دائرة ـ

وقت الاستهلال ؛ فان هذه دعوى باطلة اتفق علماء الشريعة الاعلام على تحريم العمل بذلك فى الهلال .

واتفق أهل الحساب العقلاء على ان معرفة ظهور الهلال لا يضبط بالحساب ضبطاً تاماً قط ؛ ولذلك لم يتكلم فيه حذاق الحساب ؛ بل انكروه ؛ وانما تكلم فيه قوم من متأخريهم تقريباً ، وذلك ضلال عن دين الله وتغيير له : شبيه بضلال اليهود والنصارى عما امروا به من الهلال . الى غاية الشمس ، وقت اجتماع القرصين ، الذي هو الاستسرار ؛ وليس بالشهور الهلالية . ونحو ذلك .

و (النسيء) الذي كان فى العرب : الذي هو زيادة فى الكفر ــ الذي يضل به الذين كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ــ ما ذكر ذلك علماء الحديث والسير ، والتفسير وغيرهم .

وقد ثبت فى الصحيحين عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « انا امة امية . لا نكتب ولا نحسب ، صوموا الرؤيته وافطروا لرؤيته » .

فمن اخذ علم الهلال الذي جعله الله مواقيت للناس ، والحج بالكتاب والحساب فهو فاسد العقل والدين .

والحسّاب اذا صح حسابه اكثر ما يمكنه ضبط المسافة التى بين الشمس والقمر ، وقت الغروب مثلاً ، وهو الذي يسمى بعد القمر عن الشمس . لكن كونه يرى لا محالة ، او لا يرى بحال لا يعلم بذلك .

فان « الرؤية » تختلف بعلو الارض وانخفاضها وصفاء الجو وكدره ، وكذلك البصر وحدته ، ودوام التحديق وقصره ، وتصويب التحديق وخطأه ، وكثرة المترائين وقلتهم ، وغلظ الهلال ، وقد لا يرى وقت الغروب . ثم بعد ذلك يزداد بعده عن الشمس ، فيزداد نورا ، ويخلص من الشعاع المانع من رؤيته ؛ فيرى حينئذ .

وكذلك لم يتفقوا على قوس واحد لرؤيته ، بل اضطربوا فيه كثيراً ، ولا اصل له ، وانما مرجعه الى العادة ، وليس لها ضابط حسابي .

فمنهم من ينقصه عن عشر درجات .

ومنهم : من يزيد . وفى الزيادة والنقص اقوال متقابلة ، من جنس اقوال من رام ضبط عدد التواتر الموجب ، لحصول العلم بالخبر ، وليس له ضابط عددي اذ للعلم اسباب وراء العدد ، كما للرؤية .

وهذا كله اذا فسر الهلال بما طلع فى السماء ، وجعل وقت الغيم المطبق شكا ، اما اذا فسر الهلال بما استهله الناس وادركوه ، وظهر لهم واظهروا الصوت به : اندفع هذا بكل تقدير .

والخلاف فى ذلك مشهور بين العلماء ، فى مذهب الامام احمد وغيره ، والثاني قول الشافعي وغيره . والله اعلم .

وسئل شيخ الإسلام
رحمه الله تعالى

عن خلق السموات والأرض، وتركيب النيرين والكواكب، هل هي مثبتة فى الأفلاك والافلاك تتحرك بها؟ ام هي تتحرك والفلك ثابت؟ ام كلاهما متحرك؟ وهل الافلاك هي السموات، ام غيرها؟ وهل تختص النجوم بالسماء الدنيا؟ وهل اذا كان الشمس والقمر فى بعض السموات يضيء نورها جميع السموات؟ وهل ينتقلان من سماء الى سماء؟ وهل الأرضون سبع او بينهن خلق او بعضهن فوق بعض؟ وهل اطراف السموات على جبل ام الارض فى السماء كالبيضة فى قشرها، والبحر تحت ذلك والريح تحته؟ وهل فوق السموات بحر تحت العرش.

فأجاب: الحمد لله. هذه المسائل تحتاج الى بسط كثير لا تحتمله هذه الورقة والسائل عن هذه المسائل يحتاج الى معرفة علوم متعددة. ليجاب بالأجوبة الشافية، فان فيها نزاعا وكلاماً طويلاً، لكن نذكر له بحسب الحال.

اما قوله: الأفلاك هل هي السموات او غيرها؟ ففي ذلك قولان معروفان للناس، لكن الذين قالوا ان هذا هو هذا احتجوا بقوله تعالى: (ألم تروا كيف

خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجا ؟) قالوا : فأخبر الله ان القمر فى السموات .

وقد قال تعالى : (وهو الذي خلق الليل والنهار ، والشمس والقمر ، كل فى فلك يسبحون) وقال تعالى : (لا الشمس ينبغى لهـا ان تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل فى فلك يسبحون) .

فأخبر فى الآيتين ان القمر فى الفلك ؛ كما اخبر انه فى السموات ، ولأن الله اخبر انا نرى السموات بقوله : (الذي خلق سبع سموات طبـاقا ، ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ؛ فارجع البصر هل ترى من فطـور . ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير) .

وقال : (أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالهـا من من فروج ؟ وامثال ذلك من النصوص الدالة على ان السماء مشاهدة ؛ والمشاهد هو الفلك ؛ فدل على ان احدهما هو الآخر .

واما قوله : هل الشمس والقمر تحركان بدون الفلك ام حركتهما بحركة الفلك ففيه نزاع ايضاً ؛ لكن جمهور الناس على ان حركتهما بحركة الفلك .

وأما قوله تعالى : (كل فى فلك يسبحون) فلا يمنع ان يكون ما ذكره من أنهم يسبحون تابعاً لحركة الفلك ، كما فى الليل والنهار ، فان تعاقب الليل والنهار ، تابع لحركة غيرها ، وقوله . (كل فى فلك يسـبحون) يتناول الليل والنهـار والشمس والقمر ، كما بين ذلك فى سورة الأنبياء .

وكذلك فى سورة يس : (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذاهم مظلمون ، والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ، لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون) .

فتناول قوله (كل فى فلك يسبحون) ماتقدم: الليل والنهار ، والشمس .كما ذكر فى سورة الأنبياء ، وإذا كان اخبر عن الليل والنهار بما أخبر به من أنهما يسبحان ، وذلك تابع لحركة غيرها مثل ذلك ما أخبر به من ان الشمس والقمر يسبحان تبعاً للفلك ، وعلى ذلك ادلة ليس هذا موضع بسطها .

وأما النجوم فان الله اخبر انها زينة للسماء الدنيا ، كما قال تعالى : (إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب) وقال : (ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح) : فقال بعض من قال إن الأفلاك غير السموات ، وان المراد بالسماء الدنيا هنا الفلك الثامن ، الذي يذكر اهل الهيئة ان الكواكب الثابتة فيه ، وادعوا ان تلك هي السموات العلى ، وان الأفلاك هي السموات الدنيا ، ولكن هذا قول مبني على اصل ضعيف . وايضاً فان الذي نشهده هو الكواكب .

وقال تعالى : (فلا أقسم بالخنس . الجوار الكنس) والخنوس الاختفاء ، وذلك قبل ظهورها من المشرق . والكنوس رجوعها من جهة المغرب ، فما خنس قبل ظهورها كنس بعد مغيبها ، جوارٍ حال ظهورها ، تجري من المشرق الى المغرب .

والشمس والقمر فى الفلك ، كما أخبر الله تعالى ، لا تنتقل من سماء الى سماء .

وليست السموات متصلة بالأرض ، لا على جبل قاف ولا غيره ؛ بل الأفلاك مستديرة ، كما اخبر الله ورسوله ، وكما ذكر ذلك علماء المسلمين وغيرهم . فذكر ابو الحسين بن المنادي وابو محمد بن حزم ، وابو الفرج بن الجوزي وغيرهم إجماع المسلمين على ان الأفلاك مستديرة . وقال ابن عباس فى قوله : (كل فى فلك يسبحون) قال : فى فلكة مثل فلكة المغزل . والفلك فى لغة العرب الشيء المستدير ، يقال : تفلك ثدي الجارية إذا استدار .

وقد خلق الله سبع ارضين ، بعضهن فوق بعض ، كما ثبت فى الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « من ظلم شبراً من الأرض طوقه من سبع ارضين يوم القيامة » وقد ذكر ابو بكر الانباري الاجماع على ذلك واراد به اجماع أهل الحديث والسنة .

وتحت العرش بحر ، كما جاء فى الأحاديث ، وكما ذكر فى تفسير القرآن ، وكما اخبر الله انه خلق السموات والأرض فى ستة ايام ، وكان عرشه على الماء .

والعرش فوق جميع المخلوقات ، وهو سقف جنة عدن التى هي أعلا الجنة ، كما ثبت فى الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « اذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس ؛ فانه اعلا الجنة ، وسقفه عرش الرحمن » .

والأرض يحيط الماء بأكثرها ، والهواء يحيط بالماء والأرض ، والله تعالى بسط الأرض للأنام ، وأرساها بالجبال ؛ لئلا تميد ، كما ترسى السفينة بالاجسام الثقيلة إذا كثرت أمواج البحر وإلا مادت ، والله تعالى (يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من احد من بعده إنه كان حليماً غفوراً) .

والمخلوقات العلوية والسفلية يمسكها الله بقدرته سبحانه ، وما جعل فيها من الطبائع والقوى فهو كائن بقدرته ومشيئته سبحانه .

سُئِلَ رَحِمَهُ اللهُ

هل خلق الله السموات والارض قبل الليل والنهار ام لا ؟

فأجاب : الحمد لله . « الليـــل والنهار » الذى هو حاصل بالشمس هو تبع للسموات والارض ؛ لم يخلق هذا الليـــل وهذا النهار قبل هذه السموات والارض ؛ بل خلق هذا الليل وهذا النهار تبعاً لهذه السموات والارض ؛ فان الله إذا اطلع الشمس حصل النهار ، وإذا غابت حصل الليل ؛ فالنهار بظهورها والليل بغروبها ، فكيف يكون هذا الليل وهذا النهار قبل الشمس والشمس [والقمر] مخلوقان مع السموات والارض .

وقد قال تعالى : (وهو الذي خلق الليل والنهار ، والشمس والقمر ، كل فى فلك يسبحون) وقال تعـالى : (لا الشمس ينبغى لها ان تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل فى فلك يسبحون) قال ابن عباس وغيره من السلف فى فلكة مثل فلكة المغزل .

فقد اخبر تعالى ان الليل والنهار والشمس والقمر : فى الفلك ، و «الفلك» هو السموات عند أكثر العلماء ؛ بدليـــل ان الله ذكر في هاتين الآيتين ان الشمس والقمر فى الفلك ، وقال فى موضع آخر : (الم تروا كيف خلق الله

سبع سموات طباقا . وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا) فاخبر أنه جعل الشمس والقمر في السموات .

وقال تعالى : (الحمد لله الذى خلق السموات والارض ، وجعل الظلمات والنور ، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) بين انه خلق السموات والارض ، وانه خلق الظلمات والنور ؛ لأن الجعل هو التصيير . يقال : جعل كذا اذا صيره

فذكر انه خلق السموات والأرض ، وانه جعل الظلمات والنور ، لأن الظلمات والنور مجعولة من الشمس والقمر : المخلوقة فى السموات ؛ وليس الظلمات والنور والليل والنهار جسما قائما بنفسه ، ولكنه صفة وعرض قائم بغيره . « فالنور » هو شعاع الشمس وضوءها الذى ينشره الله فى الهواء ، وعلى الأرض .

واما « الظلمة في الليل » فقد قيل : هي كذلك ، وقيل هي أمر وجودي ، فهذا الليل وهذا النهار اللذان يختلفان علينا ، اللذان يولج الله احدهما فى الآخر ، فيولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل ، ويخلف احدهما الآخر ، يتعاقبان كما قال تعالى : (إن فى خلق السموات والارض ، واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الالباب) وقال تعالى : (لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار) . بين سبحانه انه جعل لكل شيء قدراً واحداً لا يتعداه .

فالشمس لا ينبغي لها ان تدرك القمر وتلحقه ، بل لها مجرى قدره الله لها ، وللقمر مجرى قدره الله له . كما قال تعالى : (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا

م مظلمون . والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم) ثم قال : (لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار) أى لا يفوته ويتقدم امامه حتى يكون بينهما برزخ؛ بل هو متصل به ، لا هذا ينفصل عن هذا ولا هذا ينفصل عن هذا ، (كل في فلك يسبحون) .

فالمقصود : ان هـــذا الليل وهذا النهار جعلهما الله تبعا لهـــذه السموات والارض؛ ولـكن كان ــ قبل ان يخلق الله هذه السموات وهذه الأرض، وهذا النهار : كان ــ العرش على الماء ، كما قال تعالى : (وهو الذى خلق السموات والأرض في ستة ايام وكان عرشه على الماء) .

وخلق الله من بخار ذلك المـاء هذه السموات ، وهو الدخان المذكور في قوله تعالى : (ثم استوى الي السماء وهي دخان فقال لها وللأرض : إئتيا طوعا او كرها . قالتا : أتينا طائعين ، فقضاهن سبع سموات فى يومين) .

وذلك لما كان الماء غامراً لتربة الارض ، وكانت الريح تهب على ذلك الماء ؛ فخلق الله هذه السموات والارض فى ستة ايام ، ثم استوى على العرش . فتلك الايام التى خلق الله تعالى فيها هذه .

وَسُئِلَ رضي الله عنه :

عن « اختلاف الليل والنهار » وان الظهر يكون فى دمشق ، ويكون الليل قد دخل فى بلد آخر ؛ فهل قائل هذا قوله صحيح أم لا ؟

فأجاب رحمه الله :

الحمد لله رب العالمين . طلوع الشمس وزوالها وغروبها يكون بالمشرق قبـل أن يكون بالمغرب ، فتطلع الشمس وتزول وتغرب على ارض الهند ؛ والصين ، والخط ؛ قبل أن يكون بأرض المغرب ، ويكون ذلك بأرض العراق قبل ان يكون بأرض الشام ؛ ويكون بأرض الشام قبل ان يكون بمصر ، وكل اهل بلد لهم حكم طلوعهم وزوالهم وغروبهم .

فاذا طلع الفجر ببلد دخل وقت الفجر ووجبت الصلاة والصوم عندهم ، وان لم يكن عند آخرين ؛ لكن يتفاوت ذلك تفاوتاً يسيراً بين البلاد المتقاربة ؛ واما من كان فى اقصى المشرق واقصى المغرب فيتفاوت بينهما تفاوتاً كثيراً ، نحو نصف يوم كامل .

والله سبحانه قد اخبر بأن الشمس والقمر والليل والنهار كل ذلك يسبح

فى الفلك ؛ فقال تعالى : (وهو الذي خلق الليل والنهار ، والشمس والقمر ، كل فى فلك يسبحون) وقال تعالى : (لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل فى فلك يسبحون) و « الفلك » هو المستدير ، كما ذكر ذلك من ذكره من الصحابة والتابعين ، وغيرهم من علماء المسلمين ، والمستدير يظهر شيئاً بعـــد شيء ، فيراه القريب منه قبل البعيد عنه . والله اعلم .

آخر الجزء الثاني
من كتاب
الأسماء والصفات

فهـــرس المجـــلد الســـادس

صفحة | الموضوع

صفحة	الموضوع
	الى قطعى وظنى (٢) ان المخطىء فيها قد يكون معفوا عنه سبب استغراب الخطأ فى المسائل الخبرية دون العملية
٥٨	متى يمنع الكلام فى تفصيل المسائل الخبرية ومتى يجوز ، انواع الاختلاف
٥٨	لا يضر الخطأ فى الامور الخبرية عند الصوفية والعباد وبعض العامة بل فى العملية
٥٨	(٣) المسائل الخبرية قد تكون واجبة الاعتقاد مطلقا او فى حال دون حال او على قوم دون قوم او مستحبة كالاعمال
٥٩	اذا كانت معرفة بعض المسائل الخبرية مضرة لبعض الناس لم يجز تعريفه بها
٥٩ ، ٦٠	قد ينكر القول فى حال دون حال ومع شخص دون شخص وقد يقول العالم القولين الصوابين كل قول مع قوم ولو جمعهما لهم لضرهم
٦٠	الاختلاف فى كثير من التفسير فى باب المسائل العلمية لا العملية
٦٠ ، ٦١	قد يحمد التغليظ فى بعض الاشخاص او بعض الاحوال وقد يكون خطأ
٦٢	« وقال فصل الأشياء لها وجود فى الأعيان ووجود في الاذهان ووجود فى اللسان ووجود في البنان »
٦٢ ــ ٦٥	الكلابية والاشعرية تقول ان كلام الله معنى لا يختلف باختلاف الامم وكذلك اللغات عند بعضهم
٦٣ ، ٦٤	الالفاظ التى ترجم بها القرآن فيها نوع فرق ، ما تعلمه الملائكة منا أعظم مما يعلمه البشر
٦٦ ــ ٦٨	« وقال فصل مما يبين ان طريقة اتباع الأنبياء هي الموصلة إلى الحق دون طريقة من خالفهم من الفلاسفة والمتكلمين »
٦٦ . ٦٧	الفلاسفة جاؤا بالنفى المفصل واضطربوا فى أول مقاماته ، هل يعلم المعدوم وهل ينفى شىء قبل تصوره
٦٧	العلم بالموجود وصفاته هو الاصل ، العلم بالمعدوم لا فائدة فيه الا ..
٦٨ ــ ١٤١	« تفصيل الاجمال في ما يجب لله من صفات الكمال » أو الأكملية

صفحة	الموضوع
٦٨ ــ ٧١	المسئول من علماء الاسلام ... ان يكشفوا القناع عن مقدمة وهى ان يقال : هذه صفة كمال فيجب اثباتها لله وهذه صفة نقص فينبغى انتفاؤها ...
٧١	جواب هذا السؤال مبنى على مقدمتين احداهما ان الكمال ثابت لله وثبوته يستلزم نفى نقيضه
٧١ ، ٧٢	دلالة القرآن على الامور نوعان (١) الخبر الصادق (٢) دلالة القرآن ببيان الادلة العقلية
٧٢	دلالة القرآن على ثبوت معنى الكمال لله
٧٢ ، ٧٣	ثبت لفظ الكامل عن ابن عباس فى تفسير الصمد وفطر الخلق على الاعتراف بالخالق وبكماله
٧٣ ، ٧٤	من زعم من أهل الكلام ان ثبوت الكمال لله ونفى النقائص لا يعلم بالعقل وانما يعلم بالاجماع
٧٤	ما [illegible] فى نفى النقائص والآفات ونفى التحيز ونحوه عن الله
٧٤ ، ٧٥	[illegible] معتزلة والاشاعرة والفلاسفة فى نفى الصفات وتناقضهم
٧٥	بيان ثبوت الكمال لله بالعقل من وجوه
٧٦	ما ثبت من الكمال للممكن فواجب الوجود اولى به
٧٧ ــ ٧٩	الدور المعى والدور القبلى والتسلسل فى المؤثرات
٧٩ ــ ٨٣	بيان القرآن لكونه احق بالكمال من غيره وأن غيره لا يساويه فى الكمال، تفسير آيات
٨٣	عظم الشرك فى الخلق على حسب انتقاصهم
٨٣	يقرر الله صفات كماله ليبين انه المستحق للعبادة
٨٣ ، ٨٤	الشرك فى العالم أكثر من التعطيل
٨٣	رد القرآن على المشركين أكثر من رده على المعطلة سبب ذلك
٨٤	الحمد نوعان حمده من أدلة كماله
٨٥	فصل واما المقدمة الثانية فنقول لا بد من اعتبار امرين (١) ان يكون الكمال ممكن الوجود (٢) ان يكون سليما عن النقص
٨٥	ان قيل خلق المخلوقات فى الازل صفة كمال فيجب ان تثبت له
٨٦	ان قيل لا يمكنه احداث الحودات بل مفعوله لازم لذاته أو قيل جعل الشىء الواحد متحركا ساكنا صفة كمال
٨٦	اذا قيل ابداع قديم واجب بنفسه صفة كمال
٨٦	او قيل الافعال القائمة والمفعولات المنفصلة عنه ان كان اتصافه بها صفة كمال فقد فاتته فى الازل
٨٧	من الكمالات ما هو كمال للمخلوق وهو نقص بالنسبة الى الخالق

صفحة الموضوع

صفحة	الموضوع

١٤٤ ــ ١٨٥ « وقال فصل فى القاعدة العظيمة فى مسائل الصفات والأفعال من حيث قدمها ووجوبها وجوازها ومشتقاتها »

صفحة	الموضوع
١٤٥	القسم الثاني اضافة المخلوقات
١٤٥ ، ١٤٦	الثالث وهو محل الكلام هنا ما فيه معنى الصفة والفعل امثـــلة هذا القسم
١٤٦ ، ١٤٧	الناس في هذا القسم على قولين (١) أنه لا بد أن يلحق بأحـــد القسمين قبله وهم فريقان
١٤٨	اختلف هؤلاء في حبه وبغضه ورحمته واسفه ونحو ذلك هل هـــو بمعنى المشيئة أو صفات أخرى
١٤٨ ، ١٤٩	أربعة أقوال في الخلق هل هو المخلوق أم لا
١٤٩ ، ١٥٠	خلافهم في الاستواء والنزول والمجيء وغير ذلك من أنواع الافعـال هل هو من باب النسب والاضافات أو هو أفعال محضة في المخلوقات
١٤٩ ، ١٥٠	الاحوال التي تنازع فيها المتكلمون والاحوال التي يثبتها ابن عقيل، معنى النسب والاضافات
١٥٠ ، ١٥١	القول الثاني ان هذه الصفات الفعلية قسم ثالث
١٥١ ـ ١٥٣	خلاف عامة الطوائف في اطلاق القول بحلول الحوادث بذاته
١٥٣ ـ ١٥٥	رد الامام أحمد على الجهمية المنكرين لكلام الله وأنه لا يتكلم اذا شاء
١٥٦	هل تتأول الصفات التي هي من جنس الحركة كالاتيـــان والمجيء والنزول على روايتين
١٥٧	فصل قال القاضي قال أحمد في رواية حنبل لم يزل اللـــه متكلما عالما غفورا الخ
١٥٨	وقال أبو بكر عبد العزيز لاصحابنا قولان احدهما انه لم يـــزل متكلما كالعلم
١٥٨ ، ١٥٩	طريقة القاضي وأصحابه في مسالة كلام الله
١٥٩ ، ١٦٠	أكثر أهل الحديث والكلام يخالفونهم في هذا ويقولون في الفعـــل أحد قولين
١٦٠	جواب هؤلاء عن قول القاضي القائل بهذا قائل بحدوث القرآن
١٦٠ ، ١٦١	هل يسمى القرآن محدثا أو حديثا ، أنكر أحمد على داود الظاهري تسميته القرآن محدثا ودعا عليه
١٦١ ، ١٦٢	يستفصل من قال هو محدث ، المذاهب في كلام الله ، على ماذا يحمل انكار أحمد على من قال هو محدث
١١٢ ـ ١٦٧	قول أبي عبد الله بن حامد في أصوله في مسالة الكلام
١٦٣	فصل ولا خلاف عن أبي عبد الله أنه كان متكلما بالقرآن قبل ان يخلق الخلق الخ هل يقال هو ساكت في حال ومتكلم في حال ، الفرق بين كلام أبي حامد وكلام الكرامية

صفحة | الموضوع

صفحة	الموضوع
	مذهب السلف وأئمة السنة والحديث
٢١٨ ، ٢١٩	مذهب أهل السنة فى الكلام ، مذهب الجهمية والمعتزلة ، مذهب الكلابية والسالمية
٢١٩	السلف ومن وافقهم يقولون هو صفة ذات وفعل
٢٢٠ ، ٢٢١	شبه الجهمية والمعتزلة والكلابية فى انكار ذلك .
٢٢١ ، ٢٢٢	فضلاؤهم يعترفون بأنه ليس لهم حجة عقلية على نفى ذلك
٢٢٢	تناقض الكرامية ليس دليلا على صحة حجة النفاة
٢٢٢	لما ظهرت الجهمية بين علماء المسلمين ضلالهم ولما ظهرت رعنتهم وامتحن العلماء جردوا الرد عليهم
٢٢٢ ـ ٢٢٤	من الآيات التى تدل على الصفات الاختيارية
٢٢٣ ، ٢٢٤	معنى نداء الله عند الكلابية والسالمية ومن وافقهم وسماع موسى له ، ومعناه فى الكتاب والسنة وعند السلف
٢٢٥ ، ٢٢٦	فصل وكذلك الارادة والمحبة والرضى والسخط ، تحريف المنازعين
٢٢٧ ، ٢٢٨	فصل وكذلك السمع والبصر والنظر ، دلالة العقل على هذه الصفات
٢٢٩	معنى هذه الصفات عند الكلابية ومن يقول بتجدد نسب واضافات
٢٢٩ ـ ٢٣٢	الخلق والرزق والاحسان والعدل أفعال فعلها بمشيئته
٢٢٩ ـ ٢٣٢	الخلق غير المخلوق عند جماهير المسلمين ، من نازع فى ذلك ، أدلة الجميع
٢٣٣ ـ ٢٣٧	فصل فى دلالة الاحاديث على الافعال الاختيارية وهى حديث اتدرون ماذا قال ربكم ، ان ربى قد غضب اليوم ، اذا تكلم الله بالوحى ، قسمت الصلاة ، ينزل ربنا ، لله أشد فرحا ، لا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل ، أنا عند ظن عبدى بى معنى هذا الحديث ، واذا قال سمع الله لمن حمده
٢٣٧	فصل المنازعون النفاة منهم من ينفى الصفات مطلقا ومنهم من يثبتها ويقول لا يقوم بذاته شىء يتعلق بمشيئته وقدرته
٢٣٧ ، ٢٣٨	الرد على من يقول لا يفعل فعلا يخلق به المخلوق ولا يقدر على فعل يقوم بذاته
٢٣٧ ، ٢٣٨	تنازع النفاة فى مقدوره هل يكون بائنا عنه أو قائما بذاته أصح الاقوال
٢٣٨	دليل قدرة العبد على أفعاله المتصلة والمنفصلة
٢٣٨ ، ٢٣٩	عمدة من قال لا تقوم به الافعال الاختيارية أنه لو قامت به لم يخل منها الخ
٢٤٠	بطلان هذه الطريق
٢٤٠ ـ ٢٤٣	متأخروهم سلكوا طريقا أخرى فقالوا ان كانت صفات نقص وجب

صفحة | الموضوع

صفحة	الموضوع
٢٩٢	الاشاعرة قابلت الفلاسفة ، الغزالى والرازى والآمدى من المذبذبين بين الطائفتين
٢٩٥ ــ ٢٩٧	ابطال الكلام النفسانى
٢٩٧	النزاع بين المعتزلة والجهمية وبين الكلابية فى كلام الله وأفعاله
٢٩٨	من قال بأن الخلق غير المخلوق
٢٩٨	الخلاف فى فعل الله هل هو شىء واحد قديم أو حادث بذاته أو نوع لم يزل متصفا به
٢٩٩	قولهم اذا قلتم لم يزل متكلما بمشيئته لزم وجود ما لا يتناهى وذلك محال
٢٩٩	دليلهم على حدوث العالم وحدوث الاجسام لا يدل الا على مذهب السلف
٢٩٩ ، ٣٠٠	سبب الغلط فى القياس ، القياس الفاسد ، أول من قاس القياس الصحيح
٣٠٠ ، ٣٠١	دليل المتفلسفة على قدم العالم أن الرب لم يزل فاعلا الخ وذلك انما يدل على قدم نوع الفعل لا قدم العالم وهذا مذهب السلف
٣٠١ ، ٣٠٢	سبب غلط الاشعرية والفلاسفة، قول الفلاسفة هو قول ارسطو... غلط ارسطو واتباعه فى الحركة والزمان والفاعلية
٣٠٣ ــ ٣٠٨	فصل سلك طائفة من أئمة النظار كالرازى والارموى والقشيرى مسلك الجمع بين أدلة الاشاعرة وأدلة الفلاسفة فأخطأوا وتناقضوا، بسط ذلك
٣٠٤ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩	مذهب الحرنانيين ومحمد بن زكريا الرازى
٣٠٦	قول الرازى فى سبب حدوث المخلوقات
٣٠٧ ، ٣٠٨	النفس عند الفلاسفة والمادة والهيولى
٣٠٩ ــ ٣١١	اختلافهم فى الاصوات هل هى قديمة أزلية وهل هى صفة واحدة أو متعددة
٣١٠	وهل هى المسموعة من القراء أو يسمع من القراء صوتان قديم ومحدث وهل حل الصوت القديم فى المحدث أو ظهر فيه
٣١٠ ، ٣١١	من قال بحلول الذات فى كل شىء وأنه يتجلى لكل شىء بصورته
٣١٠ ، ٣١١	مذهب السالمية والصوفية
٣١١ ، ٣١٣	اختلافهم فى ايمان العبد وأقواله وأفعاله هل هى قديمة أو حادثة ، أفعال العباد عندهم هى ثواب اعمالهم
٣١١ ٣١٢	قال بعضهم ان الحروف وأصوات البهايم وحركات اللسان والبنان بالقرآن قديمة
٣١١	خلافهم فى المداد هل هو قديم أو حادث وشكل الحروف
٣١٢	من قال بقدم روح العبد وبقدم كل نور ، بعض الصابئين يشبهون المجوس

صفحة	الموضوع
٣١٢ ، ٣١٣	سبب غلط من زعم أن القرآن وحروفه وأصوات العباد به والايمان قديم ، مذهب السلف في ذلك
٣١٣	دليل الجهمية على حدوث الاجسام أوقعهم فى نفى كلام الله وفعله وذاته وجعل المخلوق قديما
٣١٣ ، ٣١٤	القائلون بالجوهر الفرد يزعمون أن الاعيان التى فى بدن الانسان وغيره متقدمة الوجود لا يعلم حدوثها الا بالدليل على حدوث الاجسام وأن المعلوم بالمشاهدة حدوث التاليف
٣١٤	قول أهل وحدة الوجود ، المتفلسفة يقولون جميع المواد قديمة أزلية
٣١٥	فصل الحجة الثانية لمن قال بقدم الكلام أنه لو كان مخلوقا لكان اما أن يخلقه فى نفسه أو فى غيره أولا فى محل الخ
٣١٥ ـ ٣٢٨	دلالة هذه الحجة على مذهب السلف فقط وعلى فساد قول الاشعرية والمعتزلة والجهمية ، ايضاح ذلك
٣١٥ ـ ٣١٧	بطلان قول الجبرية والمعتزلة فى افعال العباد
٣١٨ ، ٣١٩	ان قالوا انما سمينا الفعل صفة لانه يوصف بالفعل فيقال خالق ورازق أو قالوا الصفة قول الواصف
٣١٨ ، ٣١٩	الوصف فى القرآن يستعمل فى الكذب وقد استعمل فى السنة فى الصدق
٣١٩	الذين وصفوا الله بالنقيضين جمعوا بين اثبات حق وقول ما يستلزم نفيه
٣٢٠ ـ ٣٢٣	هل يقال كل حادث مخلوق ؟ قدرة الله متعلقة بفعله لا بالمفعول المجرد عن الفعل ، هل خلقه للاشياء بكلامه أو بفعل مع كلامه
٣٢٤ ـ ٣٢٨	لفظ الحوادث مجمل ، هل حدث له جنس الحوادث أو لم يحدث له نوع ولا فرد من أفرادها أم كل ذلك قديم
٣٢٥ ـ ٣٢٧	مذهب الكرامية فى كلام الله وبطلانه
٣٢٦	ان قيل ان كان الفرد من أفراد الارادة والكلام والفعل كما لا فقد فقده فى الازل
٣٢٨	هل يقال أحدث القرآن فى ذاته ؟
٣٢٨ ، ٣٢٩	لا يسمى ما قام بالانسان من الافعال والاقوال خلقا له وهل يقال أحدث هذه الاقوال والافعال
٣٢٩	معنى اياكم ومحدثات الامور
٣٣٠ ـ ٣٣٩	فصل « فى دلالة ما احتج به الفلاسفة والمتكلمون فى مسالة قدم العالم أو حدوثه على مذهب السلف »
٣٣١	قول ارسطو وبرقلس وابن سينا
٣٣٣ ـ ٣٣٥	فصل فى دلالة ما احتجوا به على خلاف قولهم

صفحة		الموضوع
٣٣٣	، ٣٣٤	حجج المتفلسفة على قدم العالم أربعة (١) العلة الفاعلية (٢) الغائية (٣) المادية (٤) الصورية
٣٣٣	ـ ٣٣٨	قدم الزمان والحركة ، حجج ارسطو واتباعه تدل على نقيض قولهم ، ايضاح ذلك
٣٣٤		الخلاف في كونه كان معطلا عن الفعل فى الازل
٣٣٩	ـ ٣٥١	« سئل عن جواب شبهة نفي الصفات وهي أن صفات الباري ليست زائدة على ذاته الخ »
٣٣٩	، ٣٤٠	الكلام الذى يخبر به عن الله صفة له ، معنى الوصف والصفة
٣٤١		المعتزلة تجعل الوصف والصفة اسما للكلام ،
٣٤١	، ٣٤٢	لفظ الذات فى اللغة وفى استعمال المتكلمين وفى كلام النبى صلى الله عليه وسلم وفى القرآن
٣٤٢	ـ ٣٤٤	هل تبقى الاعراض والصفات وهل يصح الاستدلال بها على حدوث الله أو حدوث الاجسام أو الجواهر
٣٤٣		من أدلة نفى التمثيل ، هل كل ما قام بنفسه جوهر او كل ما قام بغيره عرض
٣٤٤	ـ ٣٥٠	الجواب عن شبهة التركيب وهى فلسفية معتزلية
٣٤٤		أخص وصف الله عند المعتزلة وعند الفلاسفة
٣٤٦	ـ ٣٤٩	التركيب عند المنطقيين
٣٥١	ـ ٣٧٤	« الرسالة المدنية فى الحقيقة والمجاز فى الصفات »
٣٥١	ـ ٣٥٣	توجيه الرسالة الى شمس الدين وحثه على الصبر ورؤية التقصير وعدم الغرور
٣٥٤		ذكر شمس الدين اسبابا اربعة لا بد فيها من صرف الكلام من حقيقته الى مجازه جواب المؤلف
٣٥٤		قول الشافعى آمنت بالله الخ ،ما عليه المتكلمون من التأويل كله باطل والحق مع أهل الحديث
٣٥٤	، ٣٥٥	أمهات المسائل ثلاث « العلو » « القرآن » « الصفات »
٣٥٥		مذهب السلف ترك التأويل ، من حكى ذلك عنهم
٣٥٥	، ٣٥٦	خطأ من قال الظاهر غير مراد او نسب ذلك الى السلف
٣٥٥	ـ ٣٥٨	ما قد يراد بلفظ الظاهر من المعانى ، معنى الظاهر وهل أراد الله بالصفات خلاف ظاهرها الخلق هو الابداع
٣٥٨		ما ينبغى ان يعلمه المؤمن عن الله وما لا يمكن أن يعلمه

صفحة الموضوع

صفحة | الموضوع

صفحة	الموضوع
٥١٥ ـ ٥١٧	مذهب الملاحدة من المتفلسفة والقرامطة والجهمية ونحوهم بالعكس
٥١٦ ـ ٥١٨	محققوهم يقولون هو وجود مطلق بشرط أو بلا شرط
٥١٨	اضطراب الناس في كلام الله ، قول السلف
٥١٨ ـ ٥٢٠	حقيقة مذهب الجهمية وشبهة نفاة الكلام مع الرد عليهم
٥٢٠	ابن كلاب والاشعرى وأتباعهما وافقوا الجهمية على أكثر بدعتهم
٥٢٠ ، ٥٢١	ما يريد المعتزلة بنفي الاعراض والحوادث
٥٢١	ابن كلاب يثبت الصفات ولا يسميها أعراضا ويوافقهم على نفى الحوادث
٥٢١	افترق المنتسبون الى السنة بعد بن كلاب على قولين
٥٢١ ، ٥٢٢	موافقة المحاسبى لابن كلاب ، سبب هجر الامام أحمد له ، توبة المحاسبى
٥٢٢	سبب ما وقع بين بن خزيمة وأصحابه ورده على ابن كلاب
٥٢٢	متى حدث النزاع في أن الله يتكلم بصوت
٥٢٢ ـ ٥٢٤	مذهب الكلابية في كلام الله ونقده
٥٢٤	من قال ان الله يتكلم بأصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته
٥٢٤ ، ٥٢٥	الكرامية مع طوائف قالوا بحدوث الكلام وأن تكلمه فى الازل بمعنى قدرته على الكلام
٥٢٥ ، ٥٢٦	تسلط الفلاسفة الدهرية على المتكلمين واجوبة المتكلمين والزامهم ، افحام أهل السنة للفلاسفة
٥٢٦ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩	مذهب السلف فى كلام الله ، أصوات العباد ليست قديمة
٥٢٧ ، ٥٢٨	مسألة اللفظ بالقرآن ، كلام الله بصوت ، من أنكر ذلك ، مداد المصاحف
٥٣٠ ـ ٥٤٥	فصل قول القائل لا يثبت لله صفة لحديث واحد عنه أجوبة (١) ان

٥٤٥ ـ ٥٨٤ « الرسالة العرشية » أو « الاحاطة »

٥٤٥	سئل عن العرش هل هو كرى أم لا واذا كان كريا والله محيط به فما فائدة أن العبد يقصد العلو حين دعائه الخ
٥٤٥ ، ٥٤٦	الجواب بثلاث مقامات (١) أنه لم يثبت أن العرش فلك مستدير
٥٤٦ ، ٥٤٧	من ذكر أن الافلاك تسعة وأن التاسع مستدير
٥٤٦ ـ ٥٥٠	ابطال قول الفلاسفة بأن حركة الفلك التاسع هي مبدأ الحوادث حتى على أصولهم ، هل حركة سائر الافلاك هى سبب الحوادث ، صفة الافلاك ، نسبة العقل والنفس الى الله والى الفلك التاسع ، العقل والنفس فى اصطلاحهم

صفحة	الموضوع
٥٤٧	قد يدعى بعض المتأخرين انه علم ذلك بالكشف ويكون كاذبا أو رأى ذلك أو تخيله فى منام
٥٤٧ ، ٥٤٩	لا دليل عند الفلاسفة على نفى ما وراء الفلك التاسع ، ولا أن العرش هو التاسع
٥٤٧ ـ ٥٤٩	أدلتهم على عدد الافلاك واختلافها وأن بعضها فوق بعض
٥٤٩ ـ ٥٥٧	صفة العرش وحملته ومن حوله وعظمته وأنه من غير جنس الأفلاك وتقبيبه ، قيام الافلاك بقدرة الله ، هل لبعضها ملائكة تحمله
٥٥٠ ـ ٥٥٢ ، ٥٥٤ ـ ٥٥٦	خلق العرش قبل خلق السموات مكان الجنان
٥٥٧ ، ٥٥٨	لفظ الفلك يدل على الاستدارة ، الافلاك هى السموات ، سبب ظن بعض الناس ان العقل يخالف النقل
٥٥٨ ، ٥٥٩	الفلاسفة يستدلون بما يشاهدونه ولا يعلمون ما وراء ذلك كعلمهم بأن البخار ينعقد سحابا وأن السحاب اذا اصطك حدث عنه صوت وان المنى يكون فى الرحم ، عجز الفلاسفة عن معرفة الموجب لخلق هذه الاشياء بهذه الكيفيات المحكمة
٥٥٩ ـ ٥٦٤ ، ٥٦٧ ، ٥٨٢	المقام الثانى العرش والعالم بالنسبة الى الخالق فى غاية الصغر سواء كان كريا او لا وهو مباين له وفوقه على كل تقدير أدلة ذلك وأمثلته
٥٦٥ ـ ٥٨٣	المقام الثانى العرش غير كروى ولو قدر أنه كروى فهو فوق المخلوقات مطلقا ايضاح ذلك
٥٦٥ ـ ٥٦٧	الافلاك كروية الشكل وليس لها الا جهتان ، الجهات لغيره نسبية ، الارض لا تدور
٥٦٦ ـ ٥٦٨ ، ٥٧٣	لا يكون من فى جهة من سطح الارض تحت من فى الجهة الاخرى ايضاح ذلك
٥٦٧	الفلك فى اللغة
٥٦٧ ـ ٥٨٣	فصل وأما قول القائل اذا كان كرويا والله من ورائه محيط فما فائدة توجه العبد حين الدعاء الى العلو فجوابه ...
٥٧١ ـ ٥٧٣	حديث الادلاء ضعيف الجواب عنه على تقدير ثبوته والفائدة منه
٥٧٣ ، ٥٧٤	ابطال استدلال الجلولية بحديث الادلاء
٥٧٤	قدرة الله على احاطة قبضته بالمخلوقات فى الدنيا ووقوعها يوم القيامة
٥٧٤ ، ٥٧٥	الفرق بين هم يوسف وهم امرأة العزيز ، هل يعاقب على كل ارادة أو على الارادة الجازمة
٥٧٥	سبب دخول من كان حريصا على قتل أخيه النار
٥٧٦ ـ ٥٧٨	ايضاح حديث اذا قام أحدكم فى الصلاة فلا يبصق قبل وجهه
٥٧٧ ـ ٥٨٠	الحكمة فى نهى المصلى عن رفع بصره الى السماء فى الصلاة ، ليس

